

## حادثة ابن خلدون بين الحقيقة والأسطورة ..

\* تنظيم وتحقيق د. عزيز الغفطة

أرجوكم وأشكركم على استجابتكم للدعوة للمشاركة في هذه الندوة .

الموضوع الأساسي هو المقوله التي تزعم بأن ابن خلدون من معاصرينا - على الأقل على الصعيد الفكري - وهي مقوله منتشرة ومتواترة جداً لها أصول عند بعض المستشرقين في آواخر القرن الثامن عشر عند فون هامر مثلا الذي شبه ابن خلدون بمونسكيو وتأخذ هذه المقوله شكلين أساسيين ، الأول تشبيه ابن خلدون بالfilosofes المحدثين مما يعني ان النظرية التي قدمها ابن خلدون نظرية جنينية يمكن ان تساعدنا في تلمس بعض النظريات الاجتماعية ،

والشكل الآخر هو القول الذي يذهب الى أن نظرية ابن خلدون من الممكن ان تعتبر نظرية كاملة ومتكاملة للسياسة والمجتمع ، والسياسة والمجتمع هما الموضوعان الأساسيان اللذان عالجهما ابن خلدون انتلاقاً من هذه النظرة .

السؤال الأساسي الذي أحب ان نعالج في البداية هو هل هناك فعلاً مستند للقول بأن لابن خلدون أثر على الأفكار الحديثة ؟ ثم ما هي فحوى الصلة التي تربطنا بابن

---

\* المدرس بقسم الفلسفة في جامعة الكويت .

خلدون ؟ هل بإمكاننا فعلاً ان نقول ان حديث ابن خلدون عن الدولة مثلاً يشتراك مع التصورات المعاصرة للدولة في أي ناحية غير الاشتراك بالموضوع أي ان ابن خلدون تكلم عن الدولة ونحن نتكلم عن الدولة وبالتالي فنحن نتكلم عن نفس الموضوع ونفس الكلام ؟ ثم هل من الضروري ان نستنتج ان كلام ابن خلدون عن العصبية هو كلام سيوسيولوجي يمكن ان يساعدنا لأن نتلمس اسس الصراعات العصبية القائمة اليوم من حروب مذهبية وحروب إثنية . . . الخ ، فهل هناك فعلاً اشتراك في معنى الدولة وفي معنى المجتمع كما تكلم عنها ابن خلدون وكما تتكلم عنها النظريات المعاصرة ؟

د . شاكر :

الحقيقة ليس من السهل القول فهذا البنيان متعدد الأجنحة ، متعدد البنائيين وساهم في بنائه مئات الباحثين خلال ، على الأقل ، قرنين والذي جعل من ابن خلدون ما نستطيع ان نسميه بالأسطورة الخلدونية لأن الرجل في الحقيقة أعطى عبامة اكبر بكثير من رأسه ، هذا في اعتقادي مبدئياً ، ولكن من جهة أخرى أرى أنه من الظلم ان نحاكم أو أننا هنا لسنا بصدور حاكمة ابن خلدون وهو رجل من القرن الرابع عشر - الخامس عشر بعقلية القرن العشرين لكن ايضاً من الظلم ان نعطيه اكبر من حجمه وأن نقله بكل هالته أو بكل ما اطلقوا عليه من عصره الى هذا العصر ونحاول ان تعطيه نوعاً من الحداثة أو العصرنة ، يعني لا يجوز اطلاقاً في اعتقادي ان نجبره على أن يعطينا افكارنا وأيضاً ان نحاول ان نرى عنده افكارنا لا شك ان ابن خلدون له أهميته ، له قيمة ، له مكانته ربما كانت اهمية ابن خلدون مثلاً في أنه اعطى قيمة المعادل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في صنع التاريخ ، حاول إقامة نظرة كلية ، لا نظرية طبقاً ولكن أقصد نظرة أو محاولات ، مجموعة ملاحظات متفرقة حول الاجتماع التاريخي ، حاول تبيان أساليب مادية عقلية منطقية لأحداث كانت تفسر قبله بشكل ميتافيزيقي لا هوتي ، ربما أعطى أيضاً للتاريخ مفهوماً أكثر غنى بكثير من مفاهيم المؤرخين الذين سبقوه بما فيهم من رومانيين ويونانيين وحتى

معادين وربما حتى مطالع القرن الماضي ، لكن بسبب تقدم عصره بكل تأكيد وعصره هو القرن الرابع عشر وليس القرن العشرين ولا التاسع عشر حين بدأت تظهر الأسطورة اليونانية لم يستطع الرجل ان يعطي تفاصير شاملة كاملة ، ادلة ، لم يستطع أو أنه لم يكن مطالب بأن يضع أو انه لم يهدف لأن يضع نظرية فلسفية وإن كان قد جمع مادة فكرية جيدة هامة لم يضع أيضاً مفاهيم واضحة دقيقة مثل هذا الموضوع أولمثل هذه النظرية ،

لذا فان محاولة مدح ابن خلدون بأن فكره فكر سابق لعصره بكثير في الواقع لم يكن سابقاً لعصره ولكن كان متوازياً وربما كان ملخصاً لعصره اكثر من كونه سابقاً له أو أنه رجل سياسي ومتثقف ثقافة ممتازة وحاول ان يطبق ثقافته على الوضع السياسي واللاملاع أو الملاحظات التي خرج بها كانت في متنه الذكاء والدقة ومنطقية جداً أو بقدر الامكان فيها من المنطق الكثير حسب طريقةه ولا ننسى انه تلميذ نجيب جداً للتفكير المنطقي وربما احياناً للتفكير الصوري الاسلامي ، لا شك انه عنده نظرات أو آراء متفرقة وليس نظرية ، عنده آراء متفرقه ولم يكن عنده علم تكويني عنده افكار حول المجتمع السياسي ولم يكن عنده علم الاجتماع ، عنده نظرات في تشابهات التاريخ ، تماثلات في احداث تاريخيه ، لكنه لم يكن يملك فلسفة تاريخ ونستطيع ان نقول ولا ادرى ان كنت ظالماً له ام لا ولكن هذا كان دائرياً انطباعي الدائم عنه ولا يزال قائماً حتى الان حتى اني كلما عدت الى المقدمة أشعر بان نظرتي هذه تتأكد اكثر فأكثر وأرى ان ما عنده من علم الاجتماع وفلسفة التاريخ بمثابة او بمنزلة الحكم من الفلسفة ، فهو لم يصل الى النظرية لكنه عنده حكمة والحكمة هي طفولة الفلسفة والمقدمة هي طفولة علم الاجتماع او طفولة فلسفة التاريخ لكن لا يجب ان نجاوزه اكثر من ذلك لأنه لا يستطيع وفي نفس الوقت لا نستطيع ان نطلب منه اكثر من ذلك لأن في هذا ظلماً له .

## د . العظمة

عدم الاستطاعة - اعتقاد انها نقطة اساسية .

هل من الممكن ان يتحدث الانسان عن تماثلات فعليه بين ما قاله ابن خلدون  
وما يمكن ان يقال اليوم .

لو سمح د . حداد وسلط الضوء على هذا الموضوع .

## د . حداد

لقد اختلفت وتعددت الآراء في ابن خلدون بدليل ما تفضل به الدكتور / شاكر  
واعتقاده ان ابن خلدن له مساهمات لكنها ليست جوهرية بمعنى جوهرية بمنطق  
العصر ،

وهنا احب ان استعرض بشكل سريع ، ما هي أهم الانتقادات التي توجه  
له ؟ محور الدراسات التي كتبت عنه ؟ هل من الممكن ان نصنف هذه الدراسات  
لمحاولة تحديد موقفنا منه بمحاور معينة ؟

في اعتقادي ان هناك عدداً من المحاور او الاتجاهات التي سادت في الكتابات  
بالنسبة لابن خلدون ومن هذه الاتجاهات التي حاولت ان تتناول المقدمة هي  
دراسات او على الأقل موقف روزنتال وموقف كامل عياد ونقدهما لها بعد الدراسة  
وذلك في مطلع القرن بين الحرين وهي المرحلة الأولى من الدراسة والحقيقة ان هذه  
الكتابات المبكرة للكامل عياد ولروزنتال حول ابن خلدون لو استعرضناها أو لخصناها  
لوجدنا انها غالباً الى حد بعيد في تقدير الجانب العلماني في منهج ابن خلدون فكامل  
عياد يرى ، مثلاً ، ان موقف ابن خلدون من اشكال ضرورة النبوة كشرط لقيام  
العمان البشري يعتبر عنصراً أساسياً جداً في تفكير ابن خلدون ويحدد موقفه من  
الدين على أنه مجرد ظاهرة حضارية أي أن كامل عياد يعتقد ان ابن خلدون ينظر الى

الدين على أنه مجرد ظاهرة حضارية لها وزن وعامل اجتماعي ونفسي هام على مسار التاريخ وهذا هو تحليل كامل عياد لموقف ابن خلدون من قضية الدين ، أما روزنتال في هذا الجانب فقد اعتبر رأي ابن خلدون الذي يقول انه يمكن ان تؤسس المملكة أو الملك ويمكن ان يحافظ عليه دون شرع سماوي ان في هذا نفياً لامكانية دور الدين وبالتالي فإنه يعطي صبغة اكثر للجانب العلماني في تفكير ابن خلدون ، هذه في الدراسات الأولى لروزنتال لكنه في مراحل لاحقه قد طور رأيه

اما الاتجاه الثاني فيمثله جيب في دراسته وتحليله لابن خلدون ، جيب حاول التقليل من اصالة وجدة منهج ابن خلدون ، اي ان موقفه كان سلبياً من المنهج الخلدوني ، صحيح انه اشار الى موضوع النظرية السياسية واعتبار أن جذورها قد تكون متعددة في تعاليم الاسلام إلا أنه أخطأ في هذا المجال في افتراضه بأن المبادئ التي بنى عليها ابن خلدون دراساته هي نفس المبادئ السابقة عليها ابن خلدون دراساته هي نفس المبادئ السابقة التي بنى عليها فقهاء السنة وال فلاسفة الاجتماعيون دراساتهم ، في هذا الجانب جانبه الخطأ في تحليله لدراسات ابن خلدون .

الاتجاه الثالث لدراسات محسن مهدي حول ابن خلدون ، محسن مهدي في الحقيقة اعتقد خطأً ان ابن خلدون سار على نهج الأغريق .

د . العظمة :  
رسطو

د . حداد

رسطو بالذات ، على نهج الأغريق وبالذات أرسسطو أو حتى على تابعيهم من الفلاسفة المسلمين مثل ابن رشد .

وقد رأى محسن مهدي ان ابن خلدون هو المفكر الوحيد الذي حاول وضع علم للمجتمع في إطار الفلسفة اليونانية وأن هذه هي قيمته التي يجب ان تعطى له .

الاتجاه الرابع ويتمثل في الكتابات الجديدة التي تكتب عن ابن خلدون في مراحل لاحقة وأيضاً مثلها روزنتال وأيضاً على الوردي الذي كتب في هذا الموضوع .

هو اتجاه يمثل خطوة الى الامام لفهم أفضل للمنهج الخلدوني ولأسلوب تفكير المنهج الخلدوني ، روزنتال في دراساته اللاحقة يقول ان أسلوب فكر ابن خلدون لا يمكن وضعه بسهولة بالأطار المعروف بالعصور الوسطى كما أنه من الصعوبة اعتباره بشكل حازم مفكر مثالي أو مادي أي أنه بمعنى آخر كان بين بين أي أنه كان يمثل مرحلة انتقالية ما بين المرحلة الميتافيزيقية وبين التفكير المادي المطروح الآن في العصور الحديثة وروزنتال يعزز موقف ابن خلدون هذا من المؤسسات والجماعات وغيرها الى حد أسلوب التجريب الذي استخدمه من خلال الملاحظة التجريبية أو الاستقراء الى حد ما وفي نفس الوقت غيرته على الاسلام من ناحية أخرى مما جعله بين بين في موقفه وفي تحليله للظواهر الاجتماعية التي عاصرها ، كما أنها نجد أن علي الوردي قد ناقش قضية المادة اي هل ابن خلدون مادي في تفكيره أم لا ؟ أم أنه ميتافيزيقي ، والحقيقة أنه طرح هذه الفكرة بشكل واضح من خلال هذه الاتجاهات واضحة ان هناك اختلافاً حول موقف ابن خلدون واذا كنا نحن سنحدد رأياً أو موقفاً من هذه القضية المفروض أن نشيء مع فروض المنهج الاساسية ونحاول ان نلقي ضوءاً عليها ، بمعنى .. أين موقفنا من هذه الفرض المنهجية وفي تصوري ان هذا هو المدخل الذي من الممكن ان ننتقل منه لبحث هذه الجوانب وتحديد موقفنا نحن مع أي من هذه الاتجاهات فعلاً وإلا فنحن مع اتجاه آخر في تحليلنا لمنهج ابن خلدون .

#### د . العظمة :

أريد ان اضيف خانة في تصنيف الدراسات الخلدونية وهي التي تعتبره عالم اجتماع وهذه بدأت بشكل رسمي مع أطروحة طه حسين سنة ١٩٠٧ أو سنة ١٩٠٨ عن نظرية ابن خلدون الاجتماعية وتناولها بعض من علماء الاجتماع الالمان الذين كانوا يستغلون في نظرية الصراع غومبلرفير وابنهايمير وجماعات من هذا النوع ويمكن ان

تكون ذروتها عن لاكوسن في الكتاب الذي كتبه في السبعينات وهو الذي قال أن مقدمة ابن خلدون هي تحليل للتخلص وتحليل اجتماعي وانثروبولوجي لبني التخلص التي يمكن ان تصلح على كل المجتمعات .

#### د . صقرى

اعتقد أني سأختلف معكم بخصوص المفاهيم السسيولوجية والنظرية عند ابن خلدون ،

يجب أن نطرح هنا سؤالين والأول هو هل استطاع ابن خلدون ان يعطينا مفاهيم ونظريات علمية لكي تساعدنا على فهم المجتمع الذي عاش فيه والأنظمة التي كانت سائدة في عصره ؟ أما السؤال الثاني فهو هل يوجد لابن خلدون نظرية علمية اجتماعية والتي قد تصلح لتحليل مجتمعات مختلفة عن المجتمع الذي عاش فيه ؟ النظرة التي أريد أن أقدمها أو أطرحها هنا هي هذه . النظرية العلمية يمكن ان تنظر لها بشكل صوري كل نظرية لها جذع قوي وها أغصان وفروع لهذه الأغصان وأعتقد أن النظرة التي أعطاها ابن خلدون تساعد جداً لفهم مجتمع عصره ، ونقط الدولة العربية الاسلامية الكلاسيكية السائدة في ذلك الحين ، وخاصة في ديناميكيتها التطورية ، وتطورها من طور الى آخر لكن من الناحية الثانية وإجابة على السؤال الثاني الذي يتعلق بصلاحية النظرية الخلدونية لمجتمعات مختلفة عن المجتمع الذي عاش فيه وعصر غير عصره . أعتقد أنه يوجد هنا جذع نظري حي ذو جذور قوية ، بالأمكان بعد العناية الكافية والتغذية والماء والهواء والنور أن ينمو من جديد ويتفرع عنه أغصان جديدة وفروع أغصان سريعة النمو مليئة بالحياة . ما أريد أن أقوله من خلال هذا التعبير المجازي أن هنالك نظريات حية وأخرى ميتة ، ونظريات ابن خلدون هي من النوع الأول . ولكن منها كانت النظرية العلمية قوية وحية - وأنا خلاف لما قلتموه ومقارنة مع نظريات علم الاجتماع الحديث - « أتردد في القول ان ابن خلدون قدم نظريات - وليس نظرات - لا بد دائمًا من تطويرها مع الزمان ولا

يمكن قبول اي نظرية علمية بحالة مجمددة وكأنها وحي منزل بكل زمان ومكان .

لتأخذ مثلاً مفهوم العصبية . قد ييدو أن هذا المفهوم صالح فقط لفهم المجتمعات البدوية والتحام أفراد القبائل في صراعهم الدائم في سبيل البقاء ولكن ابن خلدون طور هذا المفهوم وجعل منه نظرية تساعد على فهم الحركات السياسية على اختلافها ومجتمعات ذلك العصر بعد أن تؤسس الدولة ويلغى المجتمع درجة عالية من المدنية . في عصرنا هذا يمكن تطوير مفهوم العصبية ليصبح موازية لما نسميه الأيديولوجية وخاصة الأيديولوجية القومية التي تستعمل في ربط عدد كبير من الأفراد والجماعات في سبيل بلوغ الأهداف السياسية أو استمرارية النظام السياسي . نظرية العصبية ، اذا طورت وعدلت قليلاً ، يمكنها ان تساعدنا على فهم تلك العلاقة البالغة الأهمية بين الأيديولوجية والقوة السياسية في أي عصر من العصور وفي أي مجتمع من المجتمعات .

لتأخذ فكرة أساسية أخرى من المقدمة وهي فكرة التبعية أو الطريقة التي تصبح بواسطتها جهة تحت سيطرة جهة أخرى ، تعتمد عليها في حاجاتها فتصبح تحت سيطرتها . في هذه الحالة يصف ابن خلدون العلاقة التي تحصل بين المجتمعات والمجتمع المتمدن ، وهنا لا نتكلم عن أهل الباادية بل عن أولئك البدو الذين استقروا في مناطق ريفية حول المدن . والذين يتعاطون الزراعة ويربون الخراف والماعز . تكون علاقة اقتصادية لا بد منها بين هؤلاء ومجتمع الدولة المتمدن ، بحيث ان الجهتين يحتاجان بعضهما بعضاً ؛ فأهل المدينة يحتاجون بعض المنتوجات الزراعية والحيوانية الأولى من هؤلاء . والبدو يحتاجون أهل المدينة لأنهم يحتاجون بعض المنتوجات والسلع الضرورية التي تحتاج لصنعها للمهارات التي يملكونها اهل المدينة والتي لم تتطور لدى أهل الريف . وهنا تتولد علاقات خاصة . كلا الطرفين يحتاج الآخر . لكن ربما أهل المدينة يستطيعون شراء منتوجات أهل الريف من مصادر عديدة بينما أهل الريف لا يمكنهم أن يشتروا ضرورياتهم إلا من أهل المدينة ويصبح السؤال المهم هو : من يحتاج الى الآخر أكثر ؟ والفريق الذي

يحتاج الآخر اكثرا في علاقات القوة لا بد ان يصبح تابعا له . هذه التبعية الاقتصادية لا بد أن تؤدي الى تبعية سياسية ، وهكذا يصبح حاكم المدينة في وضع يخوله ان يستعمل أما طريقة الترغيب أو طريقة الترهيب . فيما أن البدو فقراء يستطيع حاكم المدينة ان يربحهم سياسيا الى جانبه عن طريق إعطائهم بعض المال الذي يحتاجون اليه ، أو قد يستعمل الشدة والعنف لأنه أقوى فيجبرهم على إطاعته ، أو في بعض الحالات قد يعطي البعض ويحرم الآخرين فيدب الخلاف فيما بينهم فيقاتلون وينهكون بعضهم بعضا حتى يستطيع أن يتسلط عليهم .

الحقيقة ان ابن خلدون يشرح هذه العلاقة في فصل واحد ولكن شرح هذه العلاقة يعطي معادلة التبعية بكل معناها . فهو يكشف الأساس الاقتصادي المادي لعلاقات القوة . وأعتقد أنه يمكن تطوير هذه المعادلة حتى تساعدنا على فهم العلاقات القائمة اليوم بين العالم الثالث المتخلف والعالم المتقدم . فالعالم الثالث يقدم المواد الأولية التي يمكن أن يحصل عليها العالم المتقدم من مصادر كثيرة ، ولكن العالم المتخلف يحتاج الى السلع المصنعة التي لا يمكنه انتاجها أو الحصول عليها إلا من مصادر محددة تفرض عليه شروطها . فهو فقير وضعيف ومفكك . والبلدان الغنية تستغل ضعفه هذا في سهل السيطرة عليه سياسيا . وهكذا يصبح تابعا لها . النقطة هنا هو أنه مع كل التطور والتغير الذي حصل منذ عهد ابن خلدون ، تبقى بعض هذه النظريات التي قدمها صالحة اذا ما طورت وأخذت التغييرات الجديدة بعين الاعتبار .

#### د . العظمة :

يقول د . فريد صقرى إن نظرية ابن خلدون هي فهم لعصره لكنني من الممكن ان اطرح وجهة نظر مخالفة ولا أعرف مدى اتفاقها مع الحقيقة وهي أن ما قدمه ابن خلدون ليس فهماً لهذا العصر بقدر ما هو وصف لبعض العناصر التي كانت سائدة في ذلك العصر بمعنى انه ما يمكن ان يستبقى من ابن خلدون هو ليس الجذع

وإنما مجموعة من الأغصان التي تصف بكثير من الدقة بعضًا من الأحوال التي سادت على صعيد الدولة وعلى صعيد المجتمع وعلى صعيد الحياة الاقتصادية عموماً، قضية التبعية مثلاً التأثر بين تبعية البدو والحضر وبين تبعية العالم الثالث والعالم الأول أظنه تمثلاً صورياً إلى حد كبير لأن تبعية البدو الحضر تبعية تبقى البدو في بدواوهم بينما تبعية العالم الثالث والعالم الأول لا تبقى على الأسس الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في دول العالم الثالث قبل استباعها من قبل العالم الأول . بمعنى أنه في واحدة من الحالات تحطيم المجتمع وفي الحالة الأخرى وهي تبعية البدو والحضر ليس هناك عملية تحطيم البدوي بل على العكس هناك حافظة عليه .

د . حداد :

لي ملحوظة هنا . . . .

البدو والحضر عند ابن خلدون ، البدو هو «المسيطر»

د . العظمة :

يسطر عندما يصبح حضارياً ، فلا يسيطر البدو إلا عندما يصبح دولة .

د . شاكر

يصبح دولة بسبب عصبيته حتى في حالته البدوية عندما يكون قوياً تحدث له ظاهرة من الظواهر وتحوله إلى قوة ويستولى على الدولة .

د . العظمة :

ولكن لا يستتبع البدو إلا عندما يصبح هو حضارياً .

د . شاكر :

لكن في حالة الدول الحاضرة العكس تماماً ، فدول العالم الثالث لم تتحرك  
لتتصبح قوية بشكل . . . .

د . العظمة :

أنا لا أقصد هذا يا دكتور حداد فكل ما قلته هو أن العالم الثالث ، من شروط  
تبغية العالم الثالث في العالم الأول هو تحطيم الأسس الاقتصادية والاجتماعية لهذا  
العالم وهذا حاصل إنما عندما يكون هناك تبعية بدو لحضر يعني هناك مخزن وهناك  
سيبه والسيبه مثلما يقولون في شمال أفريقيا هي قبائل بدوية أو حتى القبائل  
الداخلة في المخزن هي الشاوية والتي تدفع الأتوات للدولة هي قبائل بدوية مستقلة  
ذاتياً ولا تخضع للبني الاجتماعي إلى أي تحول فعندما تنتقل قبيلة بدوية من البداوة إلى  
الحضارة ففي لحظة استيلائها على الدولة في هذه اللحظة تبتدئ عملية إنهاير البنى  
البدوية ولكن ليس قبل استيلائها على الدولة أي ليس قبل أن تصبح هذه البداوة  
حضارة .

د . صقرى

طبعاً هناك بعض الاختلافات أو التطورات التي حدثت اليوم والتي لم تكن  
موجودة في ذلك الوقت وقد يكون من أهمها هو أنه كان في ذلك العهد الاعتداد الأكبر  
على القوة العنيفة البدنية والجرأة في استعمال الأسلحة البدائية كان باستطاعته ان يولد  
قوة عنيفة هائلة والتي بواسطتها يستطيع ان يتغلب على المجتمع الحضري وهذا  
يختلف اليوم لأن القوة العنيفة أصبحت متطرفة وليس بامكان العالم الثالث الذي  
يشبه العالم البدوي في ذلك الوقت ليس باستطاعته ان يحارب المجتمعات المتقدمة  
ويتغلب عليها كما كان يحدث ، هذا صحيح ، لكنني أريد أن ألفت نظركم مرة  
أخرى لعلاقات يصفها ابن خلدون ولا تخوي فقط على مجرد وصف ولكن يوجد فيها

شرح بكل معنى الكلمة ، من أي ناحية ؟ من ناحية أن البداوة لا تستطيع ان تنتج كل ما تحتاجه ، لديها فقط الخبرة والمهارة بأمور بسيطة جداً تربية الحيوانات والزراعة ولكن ليس لديها صناعة وهذه الصناعة ضرورية بالنسبة للبدو وكل الحاجات التي يحتاجونها حتى في انتاجهم الزراعي والحيواني البسيط لا بد لهم من أن يحصلوا عليها من المجتمعات المتحضرة فالبدو يحتاجون الى الحضر والحضر يحتاجون الى البدو بدرجة معينة وهنا النظرية المهمة عن التبعية وهي أن البدو ويحتاجون الى الحضر اكثر مما يحتاج الحضر الى البدو .

وهذا هو سوء علاقات القوة الموجودة بين العالم المتخلَّف والعالم المتقدم ، العالم المتقدم يحتاج الى الموارد الاساسية من العالم المتخلَّف بينما العالم المتخلَّف يحتاج الى أمور والى حاجات وأدوات يحتاجها في سبيل انتاج هذه الموارد الطبيعية حتى بحالتها الأولية فإذاً العالم المتقدم يستطيع ان يفرض إرادته على العالم المتخلَّف بهذه الطريقة وهذا ما كان يحدث ويشرحه ابن خلدون بكل وضوح كيف أن هذا يعطي قوة للحكام الذين كانوا يحكمون في تلك المجتمعات المتحضرة ويستطيعون ان يستعملوا البدو في سبيل مصلحتهم السياسية يستطيعوا ان يشروا بينهم خلافات تؤدي الى أضعافهم والسيطرة عليهم . وهكذا يستطيع الحاكم في المجتمع المتحضر ان يستعملهم ويستغل البدو في سبيل أهدافه السياسية أليست هذه نفس الأسس التي تجعل العالم الثالث تابعاً للعالم الأول ؟ الا يكمن السر بقوة الأخير المترکزة على ثرواته والتي تكونت عن طريق تطور تكنولوجيته والنقطة التي أريد أن أوجه انتظاركم اليها هنا هو ان طبيعة علاقة القوة لم تتغير مع ان التفاصيل حول هذه العلاقة غيرت .

#### د . حداد

في الحقيقة نحن سندخل في تفصيل بعض الجوانب الخاصة بفكر ابن خلدون لا شك ان هناك مبالغة عندما نقول أن نظرية ابن خلدون ستحلل لنا الواقع المعاصر

أرى أن هذا فيه الكثير جداً من المبالغة وهناك إجحاف أيضاً عندما نحاكم تحليلات ابن خلدون بنطاق القرن العشرين لكن يمكن ب موضوعية ان نضع ابن خلدون في مكانه فالافتراض ان تناول النهج الذي استخدمه هل كان يمثل نقداً أم أنه لم يكن يمثل نقداً؟ هل دراسته لواقعه أتى بشيء جديد؟

نقلة نوعية في تلك الفترة - نقلة منهجية  
هل تعتبر هذه النقلة المنهجية خطوة الى الامام  
هل شكلت قفزة لاحقة ام لا ؟

من هنا في الحقيقة أحب أن أطرح ما هي هذه المنهجية التي استخدمها؟ فيرأيي أنا أن هناك أربعة فروض أساسية في منهجية ابن خلدون يمكن أن نشير إليها وبوضوح :-

أولاً : الفرضية المنهجية الأولى قضية التعليل الاقتصادي الاجتماعي في دراسته .

ثانياً : قضية التفسير المادي لبعض عناصر العمran ، منهجية جديدة في دراسته المجتمع البشري العماني .

ثالثاً : العلاقة الديناميكية التي طرحها بين الأسباب والنتائج ، النظرية العلمية في تفسير التحولات التي تحدث .

رابعاً : قضية رفضه للقيود الموضوعة على التفسير العلمي بمعنى آخر رفضه للاتجاه الميتافيزيقي ، إيمانه بالتغيير وكل هذه القضايا ورفضه للاتجاه الاستئتيكي وهو ما نسميه الميتافيزيقي

بالنسبة للعنصر الأول من المنهجية والذي نسميه التعليل الاقتصادي الاجتماعي ، في الحقيقة هناك ثلاثة جوانب يمكن مناقشتها في هذا اللقاء وقد طرحتها

لأول مرة ثم طرحت فيها بعد في معظم النظريات الاجتماعية والاقتصادية ، قضية تقسيم ابن خلدون للدور الذي يلعبه أسلوب المعيشة في المجتمع وفي نوع الحكم وفي كل هذا الاطار ، ، ثانياً تقسيم العمل والتخصص بالجلوفلاتر والذي طرح فيها بعد في المجال الاجتماعي والاقتصادي — وكل ما تناوله على المستوى الفردي والمستوى الأقليمي وخصوصاً على المستوى الأقليمي ، ثالثاً دور العمل في العلاقات الاجتماعية أيضاً طرحة ابن خلدون من خلال دراسته وبشكل واضح وهذه في الواقع قضايا منهجة الآن مطروحة ضمن النظريات المطروحة الآن التي تحاول أن تدرس المجتمعات الإنسانية بالنسبة لاستخدام ابن خلدون لأسلوب المعيشة كمعيار أساسي في التفرقة بين المجتمعين الأساسيين وهم قضية البداوة والحضارة ويتضح هذا من مناقشة ابن خلدون لهذا الجانب . ويمكن أن نأخذ نصوصاً كثيرة لابن خلدون حول هذا الموضوع ، كما إنه بسبب ظروف البيئة التي عاشها هو تحت ظروف معينة لم يكن دقيقاً في موضوع القضية بالذات بإعتبار أنه كان يعتبرها المشكلة الأساسية نتيجة للظروف المعيشية التي عاشها فلم يوفق فيها أو لم ينله الحظ فيها وفاته الأشكال المتعددة الأخرى التي وجدت فيها المجتمعات الإنسانية لكن هذا لا يقلل من أهمية المنهج الذي استخدمه في مجال الناحية المادية وتقسيم العمل سواء على المستوى الفردي أو المستوى الأقليمي كذلك ابن خلدون وجه بشكل واضح عناء كبيرة لدراسة العمل في هذه العلاقات وأثر العمل في العلاقات الاجتماعية بمعنى آخر لم يربط بين التغيرات التي تحدث — الظواهر الاجتماعية نتيجة عوامل ميتافيزيقية ، فالإنساجية كان يعزوها للعمل . التقدم للعمل ففي الحقيقة إبراز قيمة المنتجات وتنمية العمل وربطها مع بعض هذه في الحقيقة كانت فكرة مطروحة لاحقاً فكرة طرحها ابن خلدون من خلال تخلياته من الممكن أن تستخرجها من دراساته بمعنى آخر بالنسبة لقضية التعليل الاقتصادي الاجتماعي نستطيع أن نستخلص من دراسة هذا الفرض الأول المنهج حول أسلوب المعيشة حول تقسيم العمل حول قضية التخصص حول دور العمل في تحديد قيمة المنتجات أنه يمثل الأساس الذي ارتكزت عليه آراؤه في المسائل الزمنية وفي نفس الوقت يشير إلى بداية ظهور إتجاه واقعي جديد

في الفكر السياسي لم يسبقه إليه أحد وهو إتجاه يدخل في اعتباره التأثيرات المتبادلة للعوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لأول مرة تطرح هذه العلاقة المتبادلة بين هذه العوامل أي أن الطريقة التي إتبعها ويتبعها أي مجتمع من المجتمعات عادة أو أي جماعة للتكييف ولا قامة علاقات إجتماعية متشابكة سيترتب عليه في رأيه هيكل من العمران البشري أي أن هناك علاقة بين شكل العمران البشري وبين هذه الطريقة ، هذا بالنسبة للجانب الأول للتحليل الاقتصادي الاجتماعي . لكن لوأخذنا قضية التفسير المادي أيضاً بالنسبة لبعض عناصر العمران ودورها أيضاً لوجدنا أنها عوّلت في بعض دراساته بشكل واضح فعل الرغم من أنه أحياناً يستشهد بحجج دينية لكن على الرغم من إستشهاده بالحجج الدينية فإن ذلك يكون فقط في المسائل الدينية ولكن في الحقيقة في الجوانب الأخرى كان يستخدم العقل يعني إستقراء وليس الحجج الدينية فتفسيره للفتنة الكبرى بين معاوية وعلى ( رضى الله تعالى عنها ) في الحقيقة إستخدم فيها منهاجاً جديداً في التحليل لم يسبقه إليه أحد من فقهاء الإسلام وربطها بقضية العصبية في الحقيقة حاول أن يربطها ربطاً جديداً وهذا تفسير جديد يعني عنصراً جديداً في التحليل . وإستخدام العقلانية في شرح كيفية إنتقال السلطة في المراحل الأولى للحكم الإسلامي من الخليفة الشرعي الذي تم اختياره بواسطة الشورى إلى سلطة العصبية اللاحقة وهو أيضاً تفسير أو تحليل جديد في مجال السياسة وقد وفق في تلك الفترة على الأقل في طرح منهجه الجديد في التحليل في هذا المجال كذلك قضية المسيح والمهدى المنتظر والتي طرحتها ، صحيح هو وافقهم من حيث المبدأ بوجود مهدي متظر لكن وضع شروطاً متعددة عقلانية لهذا الموضوع يعني لم يأخذ بالتفسيرات الدينية الميتافيزيقية في هذا الخصوص مما يدل على أنه كان بإستمرار يدخل التفكير العقلاني في عملية التحليل . وكثير أيضاً ، من دراساته أو من الأمثلة التي وردت فيها كان يرفض فيها التحليلات الميتافيزيقية ، قضية جيش موسى ٦٠٠ ألف بتحليل بسيط جغرافي يستطيع أن يرفض كل هذه الادعاءات هذا كله يدل على التفكير العقلاني واستقصائه العقلي من الواقع بأسلوب موضوعي إلى حد ما إن هذا الفرض المنهجي يدل على أن العوامل الاقتصادية ليست وحدها ————— في دراسات

إِنْ خَلْدُونَ وَإِنَّا أَثْرَ عَلَيْهَا أَيْضًا بَعْضَ عِنَادِ الرِّمَانِ وَخَاصَّةً الدِّينِ بَدْلِيلٍ أَنَّ  
الدِّينَ دَخَلَ أَيْضًا فِي الْبَنَاءِ الْفَوْقِيِّ — دَخَلَ أَيْضًا فِي تَفْسِيرَاتِ الْمَجَمِعِ الْإِنْسَانيِّ  
فَلَمْ يَأْخُذِ الْعَامِلَ الْمَادِيَ فَقَطَ ، حَقِيقَةُ هُوَ قَدْ أَبْرَزَ أَهْمَانَ الْعَامِلِ الْمَادِيِّ لَكِنَّهُ لَمْ يَعْتَبِرْهُ  
الْعَامِلُ الْوَحِيدُ فِي دراساتِهِ وَفِي تَحْلِيلِهِ فِي هَذَا الْمَجَالِ . كَذَلِكَ فِي مَوْضِعِ  
الْجَانِبِ الْآخَرِ وَهُوَ قَضِيَّةُ الْعَلَاقَةِ الْدِينَامِيكِيَّةِ بَيْنَ الْأَسْبَابِ وَالْوَتَّائِجِ ، لَمْ يَنْظُرْ إِلَيْهَا  
نَظَرَةً إِسْتَاتِيَّكِيَّةً إِنَّ السَّبَبَ لَا يَقِنُ سَبِيلًا دَائِيًّا وَالْوَتَّائِجُ لَا تَبْقَى نَتْيَاجًا دَائِيًّا بَلْ أَنَّ  
الْسَّبَبَ قَدْ يَتَحَوَّلُ إِلَى نَتْيَاجٍ فِي قَضِيَّةِ الْعَصَبِيَّةِ هِيَ السَّبَبُ فِي الْقَاتِلِ وَهِيَ السَّبَبُ فِي  
التَّغَيِّيرِ أَيْ أَنَّهَا فِي نَفْسِ الْوَقْتِ هِيَ إِسْتَاتِيَّكِيَّةٌ وَفِي نَفْسِ الْوَقْتِ هِيَ الَّتِي تَؤْدِي إِلَى  
التَّغَيِّيرِ وَمِنْ هَنَا أَبْرَزَ الْعَلَاقَةُ فِي الْقَضِيَّةِ بَيْنَ الْسَّبَبِ وَالْوَتَّائِجِ بِشَكْلٍ وَاضْعَافَ وَلَأَوْلَى  
مَرَّةٍ فِي الْدِرَاسَاتِ الْعُلْمَيَّةِ وَالْحَقِيقَةِ مِنْ خَلَالِ هَذَا الْعَرْضِ أَسْتَطِعُ أَنْ أَقُولَ أَنَّهُ طَرَحَ  
جَمِيعَهُ قَضَايَا مِنْهَجِيَّةً سَوَاءً وَفَقَ فيِ إِسْتَخْدَامِهَا بِشَكْلٍ سَلِيمٍ أَوْ لَمْ يَوْفَقْ فِي جَزءٍ مِنْ  
هَذِهِ الْمَنَاهِجِ أَوْ هَذِهِ الْأَسَالِيبِ الْمَنَهَجِيَّةِ بِالدِّرَاسَةِ وَهِيَ مَا تَسْتَخْدِمُ الْآنَ فِي الْدِرَاسَةِ  
الْعُلْمَيَّةِ فِي مُجَمِّعِنَا الْمُعَاصِرِ وَمَا زَالَتِ فِي مُعَظَّمِ النَّظَريَّاتِ الَّتِي طَرَحَتْ نَفْسَهَا فِي  
مَرْحَلَةٍ لَاحِقَةٍ وَهَذَا السَّبَبُ نَقُولُ أَنَّهُ كَانَ يُشَكِّلُ مَرْحَلَةً إِنْتَقَالِيَّةً فِي الْحَقِيقَةِ بَيْنَ فَكْرٍ  
سَابِقٍ وَبَيْنَ الْفَكْرِ الْمُعَاصِرِ الْآنِ بِمَعْنَى نَقْلَةِ نَوْعِيَّةِ وَاضْعَافَةِ مِنِ النَّاحِيَّةِ الْمَنَهَجِيَّةِ فِي  
رَأِيِّيِّ .

#### د . شَاكِر

هَنَا أَحَبُّ أَنْ أَعُودَ إِلَى بَعْضِ النَّقَاطِ فِي النَّقَاشِ الَّذِي حَوْلَ دَارِ تَكْرِيسِ إِنْ  
خَلْدُونَ فِي الْوَاقِعِ سَابِقٍ لِلْدَّكْتُورِ عِيَادِ وَالْدَّكْتُورِ رُونِتَالِ سَابِقٍ بِكَثِيرٍ مِنْ نَصْفِ الْقَرْنِ  
الْمَاضِيِّ مِنْذَ أَنْ خَرَجَتْ دَرَاسَاتِهِ كَرْسِتَهُ وَكَبَرْتَهُ وَرَبِّا كَانَ آخِرَهَا عِيَادُ وَرُونِتَالُ أَكْثَرَ مَا  
تَكُونُ هِيَ الْبَدْءُ فَمَثَلًا عِنْدَمَا يَأْتِي دَرَاسَاتِهِ مَهْدِيُّ لِيَقُولَ أَرْسْطُو وَ... الْخَ نَجَدُ أَنَّهُ  
يَأْخُذُ الْجَانِبَ الْعُقْلِيَّ عِنْدَ إِنْ خَلْدُونَ فَهُوَ يَدْرِسُ الْجَانِبَ الْعُقْلِيَّ وَهُوَ جَانِبٌ وَاضْعَافٌ  
جَدِيدٌ فِي أَرْسْطُو وَلَيْسُ فَقْطُ فِي إِنْ خَلْدُونَ كَمَا أَنَّهُ وَاضْعَافٌ فِي الغَزَالِيِّ وَكَذَلِكَ فِي إِنْ  
الْرَّشَدِ فَمِنِ الطَّبِيعِيِّ أَنْ يَكُونَ وَاضْعَافًا عِنْدَ إِنْ خَلْدُونَ لَأَنَّ إِنْ خَلْدُونَ تَلْمِيذٌ

المدرسة ليس فقط عن طريق والده ولكن أيضاً عن طريق أساتذته وهو ربما نموذج فريد للاستخدام العقلي الصارم حتى ، بالنسبة لموضوع أنه مثالي أو مادي في الواقع أجدني أستغرب دائمًا في وضع الناس في قالب معين ، لماذا هو إما مثالي أو مادي ؟ مثلاً هو مفكر إسلامي من نوع معين ، وإننته ، ضمن عصره وضمن جوهره، أما عندما نصفه هل هو مثالي أم مادي أرى كأننا نقول إنه مادي ولغوي مثاليته أو العكس والواقع أنه جمع بين الاثنين فنجد عنه ما يؤيد هذه ويهُدِّد تلك والحقيقة أنه ليس جديداً في هذا فهناك الكثير من سبقوه أو من السابقين له بعدد من الأفكار وخط التسلسل هذا السابق له يبدأ بالسعدي ومسكويه والطرطوشى والمقدسي معه مثلاً جاء بعده أيضاً أو معاصر له صديقه ابن الخطيب ويأتي من بعده ابن أزرق فالحظ كاملاً متكملاً وهو واحد من الحظ وهو بارز ضمنه لأنه عبر عن آرائه ،

وفي الحقيقة أريد أن أعود للسؤال الذي تفضل به د . صقرى ... هل  
أعطانا مفاهيم تساعد على فهم العصر ؟

د . كان قد أتى بمثال وهو عن العصبية وفي الحقيقة حسب رأي ابن خلدون أن موضوع العصبية لو افترضنا أن نلخصه ونجتمعه فنجد أن العصبية أشياء عسكرية أو دينية أو مصلحة أو نسب نجد أنه يعطيها اسم عصبية بمعنى آخر العصبية عنده عبارة عن القوة فأي شيء يعطي قوة يسميه عصبية ومن يوم أن خلق التاريخ وهي موجودة وتفرض نفسها والآن التأثير نجد أنه يأتي من هنا وهو يسميه عصبية ونحن لو ترجناها إلى قوة فنجد مثلاً قوة الدول الكبرى ، قوة الدول الصغرى قوة الدول المتقدمة ، قوة الدول المتخلفة لكننا يمكننا أن نقول أن نظريته تنحصر في العصبية وفي فكرة الأيديولوجية أو غيره يمكن أن تنتقل الآن ، أعتقد أن ذلك أمر من الصعب تحقيقه لأن ذلك العصر مختلف جداً في تكويناته الاجتماعية وبناء القوة فيه وفي تكنولوجيته عن عصرنا الآن . عصرنا الآن فيه عدد من النقاط يجب عدم إهمالها فلقد برزت بوضوح الطبقة مثلاً برزت القوى الاحتكارية كقوى ضخمة برزت التكنولوجيا كقوى ، هذه الأشياء لم تدخل عند ابن خلدون كشيء واضح ولا

تفسرها العصبية فقط إلا إذا فسرنا العصبية بمعنى القوة وعند ذلك يكون إنتهى رأيه وبدا الرأي العام . وكل من ينظر في التاريخ يستطيع أن يتكلم فيه على أساس أن القوة هي الأساس .

في تصوري أن التشابه ما بين رأيه فيما يتعلق بالبدو والحضر مع موضوع العالم الثالث لا يزيد عن كونه تشابه أي لا يصل إلى درجة التحليل أي لا نستطيع أن نحلل بواسطة نظريته الوضع الحاضر ونحن لا نطلب هذا منه ولكن يكفي أن نقول أنه في عصره كان كذا وكذا ... الخ ، ربما كان سابقاً قليلاً ربما كان جاماً لفكرة عصره ربما كان مسوغاً أو معقلاً لبعض الأفكار في عصره هذا كله وارد جداً لكنني هنا أريد أن أسجل نقطة لبعض الفروض التي تفضلت ، وذكرتها سيادتك .

د . حداد

هنا ملحوظة حول العصبية . . .

ابن خلدون لم يفصل بين العصبية والقوة لقد فصل بين التعايش الاجتماعي .

د . شاكر

لأن الأمثلة التي أتي بها هي العسكرية والدينية والنسب والمصلحة وغيرها وهي ما تربط بين القوى لذلك فهي قوى . . .

د . العظمة

أي فئة تدخل في صراع قوي يطلق عليها عصبية . . .

د . حداد

لهذا فأنا أقول أنها ميكانيكا التأسيك .

د . العظمة

ليست ميكانزم التأسيك بقدر ما هي نتيجة التأسيك

د . صقرى

بعد أن تنتهي سأحاول أن أعطي تحليل لفكرة العصبية . . .

د . شاكر

فيما يتعلّق بالتحليل الاقتصادي الاجتماعي أيضاً أريد هنا أن أذكر أن الشيء الذي يتعلّق بأسلوب المعيشة والعمل وتقسيم العمل وغيره هذا أولاً من وضع قائم كان موجوداً في حياتهم كان هناك تقسيم عمل ووجدت فرص وجماعات وأيضاً كان هذا يدرس وبعمق في كتب الفقه وكتب الفقه كان فيها الكثير من هذه الأشياء ويجب ألا ننسى أنه كان فقيهاً وفي نفس الوقت سياسياً فمثلاً العقلانية عند مناقشته لجيش موسى هذا في إعتقاده لكونه سياسي ومارس السياسة العملية في عدد من المناطق وهو يعرف ما معنى جيش . . .

د . العظمة

لو سمحـت لي يا دكتور شاكر النقد لقضية جيش موسى نجده عند ابن كثير بالذات وابن كثير محدث . . .

د . شاكر

ما أريد أن أقوله أنه من جهة قد جاء من ناحية عقلية بإعتباره سياسي وعايش المشكلة ولم يأخذ الموضوع بإعتباره ما فرض وانتهى الأمر فطريقته هي طريقة المناقشة دائماً يناقش ومحاربه دائماً المناقشة عقلية مناقشه وجدل وهذه ناجحة عن ممارسته السياسية العنيفة ولتناوله أماكن مختلفة وعواصم وأسماء أيضاً مختلفة وعندما جاء إلى مصر نجد أن الجو قد أختلف عليه كثيراً فتكوينات المغرب شيء والتكونات في مصر مختلفة كلياً ونستطيع أن نقول أنه رجل قد عاونته كثيراً مشكلة التفسير المادي وموضوع العلاقة وفي الواقع هذه معطيات ممتازة جداً وقد تقدم فيها لكنني هنا أريد أن أسجل نقطة لو أخذنا المقدمة كل نجد فيها عناصر فصاحب النظرية عادة يلغى الأشياء التي لا تتواءم مع نظريته والمفروض أن يضع نظريته ولا شيء آخر بعدها

يعني لا يقبل معها أشياء تتناقض معها لكن في المقدمة نجد أن هناك أشياء كثيرة تتناقض مع الأسس التي وضعها أعني بها كلها ليست متناسقة فاحياناً يساير الأمور الدينية وأحياناً يساير أمور السحر والأرقام والاعداد ويقول لم تبلور التبلور الكامل - في هذه الأمور الفكرية التي عنده .

وما هي النظرية ؟ النظرية هي عبارة عن أداة تكشف يعني تختبر ، تبتكر ، تجد طريقة لكشف موضوع وتحليله يعني منهج التحليل وهو حاول أن يصل ولكن في اعتقادي أنا أنه لم يصل يعني حاول أن يعطي حاول أن يقدم لكنه لم يستطع أن يقدم لقد أعطى مجموعة آراء وأفكار هذا صحيح . . . وأصح من هذا أن نقول مجموعة من الآراء والأفكار المبعثرة والموجودة في عصره والموجودة في مختلف أنواع الثقافة التي عاشها لأنه إين ثقافة ومتميز في الحقيقة وبلا شك لا بد أن نعرف أنه رجل من كبار المثقفين في عصره وقد احتوى هذه الثقافة واتبعها وأخضعها اخضاعاً كاماً لفكرة منطقية صارم وقوى وإستفاد من مختلف عناصر هذه الثقافة إستفاد من الأمور الدينية وفي نفس الوقت إستفاد من الممارسة السياسية وإستفاد من الفلسفة مثلما إستفاد تماماً من الحياة العادلة بمعنى أن مجموع هذه الأشياء أعطت تكوين فكري معين وميز ساعده على العطاء .

د . حداد  
ما هو الفرق بينه وبين كارل ماركس ؟ يقول كارل ماركس نفس الكلام فهو يقول هي فوضى منظمة . . .

د . شاكر  
الفرق كبير ماركس مثلاً نستطيع أن نقول أحد الطعام وهضمه تماماً ثم أخرجه عصارات هضم الطعام وأوضح مختلف الآراء بمعنى أنك تستطيع أن تقول بكل بساطة أن هذه الفكرة من هنا وتلك من هناك .

## د . العظمة

لي تعقب وهو تأكيد لكلامك . . . فعلاً من الممكن أن الواحد يأخذ كل جملة تقريباً في المقدمة وأن يرجعها إلى أصول عربية مكتوبة فمثلاً قضية المصالح وقضية التفسير المادي يمكن الواحد يرجع إلى فقه المصالح وخصوصاً الفقه المالكي حتى إلى الأخلاق ، الغزالي ، في ميزان العمل ، الكلام حول العصبيات وحتى تفسير الفتنة مثلاً على ومعاوية هذه موجودة عند مؤرخين سابقين عليه والكلام عن جيش موسى وهذه نقطة أولى قضية الجدة ليست هي الشيء المهم إنما الشيء المهم هو أن هذا الشخص جمع ما بين هذه الأشياء وألف بينها إلى أكبر قدر ممكن ولم يكن هذا القدر كافياً لأن يصهر فيما بين هذه العوامل وهذه العناصر والشيء الذي صهر ما بين كل هذه العناصر أو الذي جمعها هو توجه معين يمكن أن نطلق عليه إسم الواقعية أو إن شئت يا دكتور تفسيراً مادياً أو رفضاً للميتافيزيقاً أو تعليلاً وطبعاً قضية تصنيف الأشياء بين مادية ومثالية هو فعلاً في النهاية تصنيف ميتافيزيقي ولكن كلها تجتمع تحت عنوان الواقعية رجل واقعي رجل سياسي له معرفة بالسياسة كما له معرفة عميقه بالتاريخ وبالتالي أخضع الأشياء التي كانت ضمن إطار رؤيته أخضعها للتحليل واعتبرها ضمن إطار الواقعية التي من الممكن أن توفر لأي شخص سياسي ولأي شخص له معرفة بالتاريخ والدليل على ذلك أن كلامه حول جمل الأمور ليس جديداً كلام مبعثر فيه مصادر عديدة موجودة في كتب السياسة في كتب نصائح الملوك في كتب التاريخ في كتب الفقه حتى في كتب الأخلاق .

## د . صقري

هل يوجد أي مفكر أو منظر في العالم لم يأخذ من سبقوه . . . هل هذا ممكن ؟ كلنا نعلم وإن خلدون نفسه قد أشار إلى هذا . أن العلم هو إنجاز جماعي ، ولا يمكن لأي فرد أن يطور علمًا كاملاً بمفرده في الفراغ . بدون شك ، إن ابن خلدون إنقسَس بعض الأدوات الفكرية والمفاهيم المنطقية وبعض الملاحظات حول المجتمع والسياسة من بعض الذين سبقوه تماماً كما فعل كل العابقة الذين

سبقه أو لحقوه عبر التاريخ . ولكنه بالرغم من كل إقتباساته جاء العلم بعلم جديد لم يسبقه إليه أحد . الغريب أنه يستطيع أن يطور هذا العلم إلى الدرجة التي أوصله إليها . والأدوات التي ورثها شيد بها بناءً جديداً فريداً من نوعه . قد يكون قد إقتبس بعض الأفكار من أرسطو لكن منهجه المادي الديالكتيكي الديناميكي حول تحرك المجتمعات والتفاعلات التسلسلية التي تحدثها فيما بين قطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، هذه كلها لم تكن موجودة لدى أرسطو لا من حيث المضمون أو المنهج . وبالطبع لم تكن موجودة لدى كل الذين سبقوه من العرب أو المسلمين الذين كتبوا عن السياسة ..

أما القول أن العصبية كانت فكرة معروفة ومنتشرة في ذلك العصر فالطبع كانت الكلمة مستعملة دائماً ولكن ابن خلدون طورها إلى مفهوم علمي معقد يشرح الكثير من الظواهر الاجتماعية بشكل ديناميكي مثلاً القوة كما علق بعضكم ، والمفهوم ليس بمثل هذه البساطة . العصبية قد تؤدي إلى القوة ولكنها ليست القوة . إذ القوة موجودة في الطاقة البشرية . أما العصبية فهي العصب أو الرباط الذي يربط طاقة أفراد عديدين حتى يؤلفوا قوة جماعية . فالقضية هي كما يسميه ابن خلدون « اللحمة » التي تلحم عدداً من الأفراد يشعرون بالانتماء لجماعة معينة ؟ هذا وتحتفل بالنسبة للبيئة والمرحلة التطورية التي تمر بها الجماعة . مثلاً ، في الحالة البدائية ، تتولد العصبية لأن الفرد البشري لا يستطيع أن يعيش بمفرده . فالحياة صراع وتحتاج إلى تعاون الفرد مع جماعة معينة حتى يحصل على عيشه وحتى يواجه مخاطر العالم الخارجي . هنالك صراع مثلاً على الموارد الطبيعية المحدودة ، على المائي ، المياه ، الخ ، وهذا الصراع قد يكون ضد الجماعات البشرية الأخرى أو ضد الحيوانات المتواحشة ، أو ضد العوامل الطبيعية نفسها .

من الطبيعي في هذه الحالة أن يحصل التعاون والالتحام مع أولئك الذين هم أقرب الناس إلى الفرد ، أي عائلته فأقرباؤه . ففي هذه المرحلة يصبح الاعتقاد

بالنسبة من العوامل التي تتركز عليها العصبية . وكما يشرح ابن خلدون قد يكون النسب خيالياً وهاماً . المهم إنه من الممكن أن يكون خيالياً مثلما هو معروف طالما إن الأفراد يعتقدون بوجوده فما يؤدي إلى إنسجامهم والتضامن في سبيل بعضهم البعض والتعاون فيما بينهم ، فهذا سيؤدي إلى عصبيتهم . وكون النسب يلعب هذا الدور الكبير في خلق العصبية أدى بالبعض إلى أن يعرفوا العصبية بأنها النسب . وهذا تعريف مبسط مثل تعريفها بالقوة . ذلك إن العصبية المترکزة على النسب يمكن أن تولد نقيسها إذا ما ظهرت حركة دينية . فالبدو يتقبل المعتقدات الدينية بسهولة لأنه ما زال على الفطرة وليس لديه تلك المعتقدات التي تولد مع الحضارة وتوقف ك حاجز أمام المعتقدات الدينية الجديدة . فالمعتقد الديني في هذه الحالة يربط بين جماعات كانت في السابق تحارب بعضها بعضاً لأنها كانت تتسمi لعصابات متصارعة . فالمعتقد الديني يولد عصبية من نوع جديد لا تتركز على النسب ، لا بل هي تضعف العصبية الصغرى وتولد ما يسميه ابن خلدون عصبية كبرى . وهذه العصبية الجديدة تتطلع إلى آفاق أوسع يجمعها هدف واحد . المعتقد الديني يصبح بمثابة أيديولوجية سياسية تحارب في سبيل الحصول على الملك وتأسيس الدولة . وهنا يجب أن نلاحظ دقة التحليل إذ أن العملية العصبية الكبرى ، هي نقيس للعصبية الصغرى ، وهذا أكثر مما يظن البعض . فالعصبية الكبرى تأخذ الصبغة الدينية ولكن النبوة أو الحركة الدينية لا بد لها من عصبية قوية في البداية لأن صاحب الرسالة يحتاج دائماً في البداية إلى قوة عصبية تبرعه وتقف وراءه حتى ينجح وكان ابن خلدون هنا يقول إن هنالك قوانين طبيعية وإن الله نفسه لا يريد خرقها مع أنه كان يستطيع ذلك لو شاء . إذاً العصبية الكبرى تعمل لتفقيض للعصبية الصغرى ولكنها لا تلغيها . قد تبقى الآثار الضيقة لكنها بدلأً من أن تحارب بعضها بعضاً تجتمع الآن تحت راية الحق والهدى وتتصبّح راية النسب على مستوى أدنى . فالعصبية الكبرى هي في الحقيقة الفكرة المشتركة بين الانتهاء للنسب والانتهاء للفكرة الدينية بعد التفاعل الذي حصل فيما بينهما . وهنا يجب أن نلاحظ هذا التحليل الديناميكي الجدي . والعصبية ليست مجرد مفهوم ستاتيكي جامد يمكن تعريفه بعبارة واحدة

بسقطة ومع أن الكلمة كانت كلمة مستعملة ودارجة فلقد حوّلها هو إلى نظرية ثم إنه لا بد لي من أن أعلق على بعض ما قاله الدكتور عزيز ، وهو إن كل ما فعله ابن خلدون لم يكن فيها لذلك العصر بل مجرد وصف لبعض العناصر التي كانت سائدة فيه . أعتقد أنه هذا الحكم يرتكز على قراءة سطحية جداً للمقدمة ، إذ أنه يتجاهل عملية الاستقراء الهايلة الموجودة فيها . كيف يمكن أن نقول إنها مجرد وصف أو سرد للأحداث عندما يكون لدينا إستقراء يمكن تطبيقه على أحداث تاريخية متعددة في شمال أفريقيا مثل حركة « المرابطون » إلى « الموحدون » حتى إلى الحركة الوهابية في عصرنا الحديث ؟ .

د . عزيز العظمة :

لو تسمع لي يا دكتور قضية الاستقراء أولاً أنه ليس من الممكن أن تكون هناك جدارة على الاطلاق بدون إستقراء يعني هناك فاعلية ذهنية في كل شخص عندما يحيا وعندما يخطو أي خطوة مبنية على الاستقراء الناس يتصرفون تبعاً لأسس معينة وهذه الأسس قائمة على إستقراء ضمني إن شئنا وكل عمل سياسي وكل نظرة إلى التاريخ قائمة على نفس الموضوع وبالتالي ، الاستقراء ليس من الضروري أن نسميه إستقراء حتى نعطيه صفة علمية فنحن نستخدم أساليب بيانية في التأكيد على جدّة هذا التفكير .

د . حداد :

إستقراء ابن خلدون كان إستقراءً ميدانياً .

د . العظمة :

وأيضاً قضية الجدلية ليس من الضروري أن نقول أن الشيء جدلي فقط لأنه يتضمن فعلاً ثم رد فعل آخر لأن كل شيء من أخذ ورد ليس من الضروري أن يكون جدلاً لأن الجدل له شروط معينة لا أظن أنها موجودة في تفكير ابن خلدون فهناك فعلاً ديناميكية . . .

د . صقرى :

هل هناك من سبقه في إستعمال هذا المنهج وطبقه بهذه الطريقة على تحرك المجتمعات ؟

د . العظمة :

لا أظن أنه منهج ولكن ملاحظات .

د . حداد :

لي تعقيب على الكلام الذي تفضل به الدكتور أن ما قدمه ابن خلدون يمكن أن تعتبره منهجاً في دراسة المجتمع لا شك أنه منهج - طريقة تحليل المجتمع ليس مجرد ملاحظات بدليل أنه قائم على قواعد معينة عملية التحليل قائمة على قواعد معينة وذلك عندما نتحدث عن ابن خلدون في الحقيقة لا نستطيع أن نقول أنه أخذ حتى من المناهج السابقة التي استخدمت لا نستطيع أن نقول أنه ميتافيزيقي ولا نستطيع أيضاً أن نقول أنه مادي فمنهج نعتبره كمركب في دراسة هذه الظواهر من خلال مجموعة هذه القواعد المنهجية لأنه يستخدم قواعد منهجية في التحليل هذه القواعد المنهجية تجعلنا لا نستطيع أن نقول وهذا من وجهة نظر القرن العشرين أنها غير متكاملة للتحليل هو منهج في تلك الفترة في دراسة المجتمع أساء في بعض التحليلات لكن معالجته الحقيقة كانت إلى حد ما معاجلة علمية بدليل أن الطريقة العلمية التي نتكلم عنها في الواقع إستخدمت نفس هذه القواعد المنهجية أو جزءاً كبيراً ولا داعي أن نقول نفسها في دراسة الظواهر الاجتماعية ولذلك نقول أن دراسته للظواهر الاجتماعية لم تكن منعزلة كان يقصد الظواهر الاجتماعية بعلاقتها ببعضها وهذه الدراسة لم يسبقها أحد إليها فلم يدرس أحد قبله هذه الظواهر بهذه الصورة ولذلك أنا من إعتقدت أن ابن خلدون قد شكل مرحلة متوسطة واضحة بين الاتجاهات السابقة الميتافيزيقية وغيرها وبين المرحلة التحويلية الموضوعية العلمية التي نسميها الآن نظريات وقفزة منهجية واضحة في هذا المجال يعني من

العصور الوسطى من سبقوه حتى أن الواحد يتساءل هل كارل ماركس تأثر بابن خلدون أم لا ؟

د . صقرى

هذا سؤال وجيه :

د . حداد :

ماركس لم يشر إلى

د . العظمة :

لقد أشار إليه في مكان واحد .

د . صقرى :

أنا أعتقد أنه لم يشر إليه

د . العظمة :

لقد أشار إليه في تعليق على كتاب كوفا ينفسكس منشور في Ethnological

Notebooks

د . حداد :

المفروض أن ماركس قد أهتم بقضايا من صميم ما درسه ابن خلدون خاصة قضية الانتاج الآسيوي      كارل ماركس أهتم بقضايا شمال أفريقيا وقد ذهب إليها كارل ماركس إهتم بدراسة هذا المجتمع وأكثر من درس هذا المجتمع قبل كارل ماركس هو ابن خلدون يعني لم يشر إلى هذا الموضوع من قريب أو من بعيد .

د . صقرى :

ابن خلدون لم يستعمل فقط طريق الاستقراء والمعرفة عن طريق الحواس أعطى أبستومولوجيا يشرح فيها كيف نستطيع معرفة الأشياء المادية عن طريق الحواس ثم نحكم العقل حول صوابها أو خطأها . وهذا مبدئياً أساس المنهج

العلمي المستعمل اليوم . وهو أيضا يشرح عملية الاستقراء التي بواسطتها يمكن الانسان بعد ملاحظة الحالات الكثيرة أن يحصل في الخيال على صورة منطقية على كل الحالات وهي « الكل » وهي أيضا جزء من المنهج العلمي المستعمل اليوم . أما الجدلية فهو قد طبقها بتحليله بشكل واضح وميز إلا أنه لم يشرحها شرعاً نظرياً .

د . شاكر :

أريد أن نعود بالمناقشة إلى أساسها أخنى أن تكون قد تحركنا في خطين متوازيين لن يلتقيا أبداً ظاهرياً وهما ملتقيان تمام الالقاء الحقيقة الذي أسمعه عن عبقرية ابن خلدون عن إبتكاراته عن أشيائه هذه إطلاقاً لا أجادل فيها لأن هذا واقع موجود وأعتقد أن هذا لا ننكره ولا يمكن أن ننكره لأنها أشياء موجودة واقعية لكن دعني أعود إلى أصل المناقشة السؤال هو إلى أن مدى هو يدين إلى عصره؟ هذا هو السؤال الأساسي ومن جهة أخرى إلى أي مدى منهج ابن خلدون يعنيتنا في تحليل العصر الذي نحن فيه الآن نحن لا نقوم الآن ابن خلدون بقدر ما نقول يا ترى هل هو يدين لعصره أم لا؟ دعني آخذ بعض مفاهيمه ولتكن المفهوم الدولي طالما أننا بدأنا القضية . نأخذ له مفهوم الملك مفهوم العمran دعنا نأخذ المفاهيم الأخرى حتى نطور الموضوع بإتجاه آخر .

د . شاكر :

موضوع الدولة بالنسبة له مفهومه محدد جداً فيها هذا في إعتقاده لأن الدولة عنده هي نفس المفهوم الاسلامي الدارج باستمرار وهي عبارة عن حكم حاكم معين أو سلالة معينة وهذه موجودة في ظل التاريخ الاسلامي فمثلاً عندما يقولون دولة الزنجيين أو دولة صلاح الدين يقصد الفترة التي حكم فيها فلان أو الفترة التي حكمت فيها سلالة أو السلالة الحاكمة الفراتية ومن هنا حتى العصر الحاضر عندما يعيينون رئيس وزراء يقولون صاحب الدولة بمعنى صاحب السلطان والحكم فهي ليست عنده تنظيمًا سياسياً معيناً كياناً اجتماعياً سياسياً، (أرض وجماعة) لا هي عبارة عن حسود ، هذه هي الدولة عنده .

د . صقرى :

هل تنتظر من ابن خلدون أن يكلمنا عن دولة تطورت بعده بخمسائة سنة  
وفي حضارة غير حضارته ؟

هذه الدولة التي كانت موجودة في ذلك الطور التاريخي ، وفي التاريخ العربي  
الإسلامي .

د . العظمة :

الدولة كانت قائمة على أرض وعلى نظم سياسية وإجتماعية

د . شاكر ، د . العظمة :

نريد أن نحلل مفاهيم معينة لأن تحليل المفاهيم يوصلنا في النهاية إلى نتيجة  
إعطائـه مكانة أقصد مكانة بالنسبة لعصره وإمكان نقله إلى عصر آخر مفهوم الدولة لا  
 تستطيع أن نقله لهذا العصر إطلاقاً ومفهوم العصبية لا تستطيع أن نقله إلى هذا  
 العصر إطلاقاً مفهوم مثلاً العمران ، العمران هذا متصل مباشرةً بالمعنى السياسي  
 الاجتماعي إذاً سياسي اجتماعي لا تأخذ المعنى الحضاري والذي يتعلق بطبعات الأشياء  
 فهو يعتبر العمران طبائع أشياء وليس من الانتاج الاتكالي .

د . حداد :

العملية معكوسة تماماً .

د . العظمة :

هو لا يرى الدولة ناتجاً لمجتمع يعني المفاهيم المعاصرة للمجتمع وللسياسة  
 تقول بأن الدولة شيء قائم فوق مجتمع معين ، مجتمع مدنـي هناك نظم إقتصادية  
 هناك نظم اجتماعية هناك نظم سياسية ثم هناك دولة هو عنده العملية معكوسة يكون  
 عندك دولة والدولة تخلق المجتمع .

د . شاكر :

لو سمحتم هناك نقطة أخرى مثلاً مفهوم الملك عنده هو عصبية زائد تغلب

وعنده شيئاً أساسياً حماية الثغور يعني الجيش ، وجباية المال هذا بالضبط مفهوم الدولة في كل التاريخ الإسلامي وحتى غير الإسلامي أيضاً كان موجود هذا المفهوم في أن الدولة كانت تؤمن الأمان داخلياً وتحمي الحدود وتأخذ أجراً لها على هذا الشيء الأمان نتيجة القضاء فإذاً القضاء والأمن مكملان بعضهما البعض ومقابل ذلك تأخذ أجراً لها أماماً عدا ذلك فليس لها علاقة به وهذا هو الملك بصورة عامة وليس هذا هو مفهوم الملك الآن على الإطلاق .

#### د . العظمة :

مثال مثلاً عندما يحكى عن الفاطميين هذه دولة كانت قائمة في شمال أفريقيا وإحتلت مصر ثم قامت في مصر بالنسبة له ليس له خلاف فالدولة واحدة مع أن شمال أفريقيا شيء ومصر شيء آخر شمال أفريقيا فيه مجتمع أو مجتمعات ومصر فيها مجتمع أو مجتمعات مختلفة كلها وبين إقتصادية مختلفة كلها وبين إجتماعية مختلفة كلها ولكن عند إين خلدون الدولة واحدة ولم يصبح هناك أي إختلاف .

#### د . شاكر :

مثلاً تفضل الدكتور بالنسبة للفاطميين مثلاً الفاطميين في مصر شيء مختلف بشمال أفريقيا قامت دولتهم على دورة الذهب العالمية التي تم في المنطقة والتي قامت عليها دولة الموحدين فيما بعد والمزيين على أفرادها فالقضية لم تمعليه إطلاقاً ولم تكن في فكرة بالمرة مع أنه عايشها ، عايشها تماماً الدولة عنده هي المزيين أو المخصوصون وليسوا هي التكوينية كلها - ضمن هذا المفهوم ...

#### د . العظمة :

لي تعقب في نفس إتجاه كلام الدكتور شاكر فعندما يحكى عن نشوء الدول عندما يحكى عن نشوء الموحدين أو يحكى عن نشوء المخصوصين أو يحكى عن نشوء بنسي مرين كدول هذه الدول بالنسبة له مجموعات بدوية لسبب أو لآخر وهو لا يوضحه ولا حتى يهتم بأن يوضحه ولا حتى داخل ضمن الاطار الذهني الذي له فجأة يأتوا على مجرى التاريخ ويذبحون دولة أو الخ فالمربيين مثلاً أو المرابطين كانوا قبائل بدوية

الرابطون كانوا قبائل في جنوب الصحراء كانوا تجار الذهب أو على الأقل كانوا ناقلي الذهب ونقل الذهب يستدعي نوعاً من التنظيم الاجتماعي الذي قوامه ودعاهم إلى التوسيع بنفس الشيء يطبق على بنى مرين وأيضاً الحروب التي كانت قائمة بين الفاطميين وبين غير الفاطميين والتي قامت بين بنى مرين والحفصيين والحروب التي كانت تتعلق بالسيطرة على جنوب الأطلسي يعني على طريق سلسلة سلسلة وأوداعت الواحات التي تؤدي إلى طريق الذهب هذه هي أسس تفسير نشوء الدول في شمال أفريقيا وليس قوة سحرية موجودة داخل العصبية .

د . شاكر :

التوالي هذا بالنسبة له توالي غير مرتبط أي أنه ليس مربوطاً مع بعضه مع بعض يعني ليس هناك علاقة بين الحفصيين الذين خرجوا ومرابط الموحدين ليس هناك علاقة وهذا موظف عندهم إستقل وفقط لماذا إستقل وكيف استقل ؟

د . شاكر :

يقول لك إستقل بعصبيته وكان العصبية فيها قوة سحرية هي التي تدفعها نحو الملك .

د . شاكر :

هنا أحب أن أركز على نقطة محاولة تحديد ابن خلدون هل يمكن أم لا ؟ أما في المفاهيم فهو . . .

د . جعفر :

الدولة تلعب دور كبير بالنسبة لابن خلدون ولكن السؤال هو : هل هذا فعلاً ما قاله إن هنالك قوة سحرية تسمى عصبية توصل إلى الدولة ؟ هو بدون شك أعطى أهمية كبيرة للعنف السياسي الذي يحصل عن طريق العصبية المرتكزة على الأيديولوجية الدينية والتي تجعل الأفراد على إستعداد لكي يضحيوا بأرواحهم في سبيل الهدف الموحد . الحقيقة إن العنصر البشري في ذلك الوقت كان من أهم

عناصر التغلب وذلك لعدم وجود تكنولوجيا السلاح المتطور كما هو اليوم . وكانت كل دولة جديد تعني وصول سلالة جديدة إلى الحكم عن طريق الحرب . يمكن القول أن ابن خلدون لم يوجه إهتماما كافيا للعامل الاقتصادي في حال تكوين الدولة الجديدة لكن لا ننسى إنه كان يتكلم عن الدولة التي كانت تستولي عليها الجماعات البدوية . فهي دولة تحصل عن طريق الغزو ، عن طريق الحرب بين الريف والمدينة . ولكن عندما يشرح ابن خلدون الدولة نفسها والأطوار التي تمر بها فهو يجعل مما نسميه اليوم الاقتصاد السياسي أساسا لكل ما يجرب في الدولة ولا يمكنني هنا أن أشرح نظرياته الاقتصادية بالتفصيل ، لكن يكفي الاشارة إلى جعل الثروة الاقتصادية المترکزة على العمل الانساني الوطني الركـن الأول الذي ترتكز عليه قوة الدولة . أما الركـن الثاني فهو القوة المسلحة أو القوة العنفية والتي ترتكز بدورها على الدعم الاقتصادي الذي لا بد منه . وبما إن الدولة أو السلالة المالكة وأعوانها في ذلك الوقت كانت تسيطر على أكبر قوة إقتصادية في المجتمع كان لا بد لها أن تلعب الدور الرئيسي في النشاطات الاقتصادية .

#### د . شاكر :

لي ملاحظة هنا لو سمحـت كان فيه مجموعة تجارية ضخمة ولها قوة وقوى ضخمة جدا وكانت تلعب دورها الأساسي سواء مصر في مصر تجار الكارم وما يتعلق بهم أو بشمال إفريقية الطبقة التجارية وما يتعلق بهم التي كانت تُـسـير عمليـاـ الحكم وكانت تسـانـده يعني كان الحكم في شمال إـفـريـقيـة أو مصر وفي مصر أوضح بكثير الحكم كان عمـلاـ ثـلـاثـيـ طـبـقـتـينـ واـضـحـتـينـ وـطـبـقـةـ خـلـفـيـةـ الطـبـقـةـ التجـارـيـةـ التي تحـصـلـ عـلـىـ المـاـرـ وكانت راضـيـةـ عـنـ الطـبـقـتـيـنـ الـآـخـرـيـنـ وهـمـ طـبـقـةـ العـسـكـرـ والـذـينـ هـمـ الحـكـمـ وـطـبـقـةـ مـواـزـيـةـ لـطـبـقـةـ العـسـكـرـ وهـيـ التـيـ تـسانـدـهـمـ وهـيـ طـبـقـةـ الـدـينـيـةـ الفـقـهـاءـ الذينـ يـبـدـأـونـ فـيـ الـقـمـةـ قـاضـيـ الـقـضـائـةـ وـيـنـزـلـوـنـ بـالـتـرـتـيبـ إـلـىـ الـأـسـفـلـ حـتـىـ مـرـتـبـةـ الـمـؤـذـنـ والعـسـكـرـيـ وكانت هـاتـانـ الطـبـقـتـانـ مـتـحـالـفـتـيـنـ ثـمـاـ وـكـانـ طـبـقـةـ التـجـارـ رـاضـيـةـ عـنـهاـ وكانت طـبـقـةـ التجـارـيـةـ تـصـلـ أـحـيـاناـ إـلـىـ درـجـةـ أـقـرـاصـ الـدـوـلـةـ وـخـاصـةـ الـفـاطـمـيـنـ وـفـيـ

العهد المملوكي العهد الذي عاشه ابن خلدون وفي مصر نفسها فقد توفي في مطلع القرن الخامس عشر وفي مطالع هذا القرن كانت دولة المماليك في قرية حركتها الاقتصادية والتي كانت تأخذ من المشرق لتعطي المغرب وبالعكس وكان في ذلك الوقت تجار الكارم هم المسيطرین على كل شيء لدرجة أن السلطان قد أخرج قراراً أو مرسوماً يحظر به كل شيء هذا فيما يتعلق بمصر والتي عاشهما ورأها التي رأها خلال هذه الفترة وأيضاً في شمال أفريقيا كان يعايشها تماماً سواء كان عند الحفصيين وهو مارس السياسة أو عند المرinيين وهو مارس السياسة أو حتى في بنى عبد الواد الثلاثي هذا المناطق الثلاثة والتي عملياً تربط الحركة التجارية في المنطقة بمنطقة الجنوب المتوسط بمنطقة الشمال المتوسط عايشها تماماً ومارسها مباشرةً وهذه الطبقة موجودة سواء سميتها تجارة أو سميتها صناعين كانت جماعة محتكرة قوافلها كانت ١٢,٠٠٠ الجبل وهو بنفسه قال أنه رأى القوافل تسير من القاهرة بـ ١٢ ألف جمل وهذا إحتكار ضخم عملية غير عادلة يأخذون معهم بضاعة ويأتون ببضاعة . يعني بصورة عامة قصد عملية التكوين الاقتصادية سواء كانت تكوين إحتكارية عندها مصانع أو مثل ذلك أو أولئك الذين يملكون أموالاً ويرسلونها فكانت هناك جماعة تجارية .

#### د . صقرى :

أنا لا أعتقد أن ابن خلدون تجاهل هذا مع أنه من الممكن أنه لم يعطه حقه وابتدا به بقدر ما يجب لكن هناك شيء آخر يجب أن نذكره لهذا الخصوص وهو أنه كان باستطاعة الحاكم في ذلك الوقت عن طريق القوة أن يغتصب كل ما يملكه أي شخص ، وهو يشرح هذا الصراع الذي يمكن أن يحدث بين الحاكم وبين القوى الاقتصادية الأخرى . فهو يعطينا صورة واضحة لعلاقات القوة المترکزة على الاقتصاد ، صورة متكاملة لنمط إنتاجي إجتماعي معين تلعب فيه الدولة دوراً رئيسياً خاصة في المشاريع العمرانية الكبرى التي تحتاج إلى عدد كبير من الرجال والمال والكثير من التنظيم والاكراه . فبناء المشاريع للنفع العام تقوم بها الدولة ، وتعتبر آثار

الماضي العظيمة مقياساً لقوة السلطات التي أقامتها ومقاييساً للحضارات الطويلة الأمد والاستقرار الداخلي لمجتمعاتها . وهذه النصب الكبرى تقوم بها الجماعات الخاصة التي تعمل في سبيل ربحها الخاص .

د . شاكر :

لكن هذه المشاريع الكبرى حتى في عصره كان يقوم بها أفراد هناك جوامع مثلاً جوامع ضخمة جداً جميلة جداً فعلاً وهي من ميزات القاهرة وميزات الشام كان يقوم بها أفراد المدارس والتي بقيت ٤٠٠ ، ٥٠٠ سنة حتى وقتنا الحاضر وزادت الأوقاف الموجودة أيضاً هذه من عهد المالك .

د . صفرى :

هذا صحيح لكننا هنا نتكلّم عن مشاريع كبيرة مثل الأهرام والجامع الأموي وغيرها نتكلّم عن الظروف والشوارع والأبنية . . . الخ . ولكن حتى نستوعب نظرية ابن خلدون الاقتصادية لا بد لنا من أن نستوعب نظريته حول القيمة . فهو قد قدم الركيزة الأساسية لنظرية القيمة التي طورها فيما بعد الاقتصاديون الكلاسيكيون وماركس في القرن الثامن والتاسع عشر . صحيح إن ابن خلدون لم يتسع كثيراً في هذا الموضوع لكنه وضع يده على حقيقة إقتصادية أزلية عندما أشار إن كل ما له قيمة هو نتيجة للعمل الإنساني وإن المجتمع ما هو إلا نتيجة جموع عمل أفراده - وحتى الأشياء الموجودة في الطبيعة مثل الماء ، لا بد لها من عمل إنساني مثل حفر الآبار والأفنيّة حتى يصبح لها قيمة . وهو أشار أيضاً إلى أن الذهب والفضة ليس لها قيمة بحد ذاتها بل بالعمل الذي وضع بها ، ويستعملها النساء كمعيار لقياس القيم الأخرى عند التبادل لأنها تحافظ على سعرها في السوق أكثر من غيرها . هذا وقد وضع أيضاً أن تسخير الناس للعمل بدون أجر هو الظلم بعينيه ولا يعرف أبداً عن نهب ممتلكاتهم ذلك لأنه يعني سرقة القيمة التي أنجزوها عن طريق عملهم . وهذه النظرة تقدم ولو بشكل فج الركن الأساسي لنظرية الاستغلال التي طورها ما ركس فيما بعد . لكن ابن خلدون شرح نوع الاستغلال الذي كان سائداً في عصره بينما شرح

ماركس طبيعة الاستغلال الموجود في المجتمع الرأسمالي . لكن على ما أفهم إن الدكتور عزيز لا يعتقد إن هنالك نظرية قيمة عند ابن خلدون ، فهل يتفضل ويشرح لنا لماذا يعتقد إنه ليست هناك نظرية قيمة ؟

د . العظمة :

هناك نقطتان أساسيتان النقطة الأولى تزيد أن نرى أين موقع الكلام في الاقتصاد من نظرية ابن خلدون هنا موقع محمد جداً في المقدمة الكلام من الاقتصاد يجري حول الكلام من إنجاز الدول هذا من سياق المقدمة وما يكون هناك كلام حول الاقتصاد يجري الكلام حول الاقتصاد في إطار علاقة الدولة بالاقتصاد يعني يتكلم في الكسب والرزق والمفاهيم المرتبطة بها عندما يتكلم عن تدخل الدولة في شؤون الناس الاقتصادية هو يقول أنه أن الكسب نتيجة العمل الإنساني يعني عندما يفعل الإنسان شيئاً ويسمع شيئاً يكتسب مقابل معين له هذا المقابل هذا المفهوم أن لكل عمل يجب أن يكون هناك مقابل لهذا مفهوم أخلاقي لمروود العمل بينما مفهوم القيمة بحد ذاته مفهوم غاية في التجربة يقوم على أساس فرز نطاق من المجتمع هو النطاق الاقتصادي وهذا الفرز للمجتمع إلى نطاق اقتصادي وإلى نطاق لا اقتصادي ليست له أي ملامح في كتابات ابن خلدون القيمة تتطلب اقتصاد ك المجال له قوانين خاصة التي لا ترتبط بأي شيء آخر وهذا الشيء غير موجود فليست هناك نظرية في القيمة هناك نظرية في مردود العمل فقط وهو الذي يطلق عليه اسم الكسب فأساس الاقتصاد عنده ضرورة الناس لأشباع رغباتهم اليومية بينما في علم الاقتصاد وفي النظرية الاقتصادية ليس الأساس إشباع الرغبات إلا في انتروبولوجيا الاقتصاد . المهم هو مفهوم القيمة كمفهوم مجرد تنتهي إليه مجموعة أخرى من المفاهيم . . .

د . صفرى :

ماذا عندما يقول أن كل ماله قيمة في المجتمع يتطلب عملاً، يوجد أشياء موجودة في الطبيعة مثل الماء مثل الحيوان إلخ . لكن لا نعطي قيمة دون أن يضع بها الإنسان عمله ، التضحيه ليست فقط مجرد أخذ أجر لعمل معين وليس مسألة

أخلاقية ما يقوله هنا هو أن تردد المجتمع ترتكز على العمل والانتاج ، ويوجد في المقدمة فصلان على الأقل يبحثان هذه المفاهيم الاقتصادية بشكل مجرد ، أو كما قلت ، ضمن نطاق إقتصادي منفصل عن الأمور الأخرى ، إلا إن الاقتصاد لا يمكن ولا يجب فصله عن الأمور الاجتماعية الأخرى ، فالاقتصاد يرتبط بطبيعته بسلوك الناس وسلوك حكامهم . لهذا فإن ابن خلدون يربط هذه المفاهيم مثل الكسب ، الرزق ، الأنفاق ، العرض والطلب في السوق ، إلخ يربط هذه كلها ببعضها البعض وبسياسة الحكام العامة من ناحية الإنفاق ، أو تخفيضه ، جمع الضرائب ، وجود الحوافز للعمل لدى الناس أو عدم وجودها ، إلخ ، فوق هذا يربط كل هذه الأمور بسلوك الناس الأخلاقي وكيف يتقلب بتقلب الأحوال الاقتصادية . بمعنى آخر فهو يعطي من ناحية مفاهيم علمية ستاتيكية فلم لا يكتفي بهذا بل يقدم لنا فيما بعد تحليلات ديناميكية وتفاعلات ، ولا يكتفي بالمفاهيم الميتافيزيائية الموجودة ، وهذه طبيعة العلم الأميريمي .

د . العظمة :

حتى لو سلمنا بأنه يتكلم حول قضايا الوطن والطلب وأي تاجر في أي عصر من العصور يمكنه أن يتكلم فيه المهم لم يقيم الاقتصاد أولاً كمجال متميز من مجالات الفعل الاجتماعي وثانياً كأساس للمجتمع الاقتصاد شيء يرد في المدينة وأنه يرد من المدينة أي يرد من الحضارة يجب التكلم عنه ليس لأنه أساس هذه الحضارة .

د . صقرى :

هو يذكر أن الأساس لكل مجتمع هو نحالتهم في تحصيل معيشتهم هذا هو الأساس لكل مجتمع .

د . العظمة :

هذا الكلام فقط للتفرير بين البداوة والحضارة

د . حداد :

الحقيقة عندما وضح قال أنه أعطى عنابة كبيرة للعمل. الحقيقة ابن خلدون في تفسيره للظواهر الاجتماعية أعطى عنابة كبيرة لقضية العمل وال العلاقات الاجتماعية في هذا المجال حاول أن يفسر التغيرات التي تحدث نتيجة للجهود التي تبذل وهذا شرط لأنّاجاب بالعكس ابن خلدون ابرز قيمة المتغيرات عادة وكمية العمل المبذول في التغيرات الاجتماعية التي تحدث من هنا كان يركز على الجانب الاقتصادي في الحقيقة بشكل رئيسي فيها يتعلق بالعمaran البشري - لقد أعطاه اهتماماً لا نقول أنه بقدر الاهتمام بالنظريّة المادّية الآن لكن أعطاه اهتماماً في عصره كافياً بحيث تعتبره عاملًا من العوامل الرئيسيّة في التحولات الاجتماعية التي تحدث ونحن في الحقيقة عندما نتحدث عن ابن خلدون لا نقول أننا نأخذ شكلاً جزئياً نحن نأخذ شكلاً جزئياً ولكننا نفترس والمفروض أن نفترس كل هذه الظواهر المفروض أن نتوصل إلى نتائج كاملة في تحليلاته المفروض أن يتافق مع التحليلات الموضوعة للمجتمع الآن كما أنها لا تستطيع أن نقول أنه وضع نظرية متكاملة للتحليل ونقول أنه استقطب كل هذه الجوانب صحيح أنها مطروحة في كل كتب الفقه رابطة الظواهر الاجتماعية بكل وضعها بنهج جديد في التحليل لم يضعها الذين قبله مثلما نتكلم عن نظرية فائض القيمة وكل هذه الأمور جاء كارل ماركس ووضعها في إطار جديد قلبه كارل ماركس من الممكن أن نحاكم كثيراً من النتائج التي توصل إليها ونقول النتائج التي توصل إليها الآن في نظريته في الدولة نظريته في الثورة الخ وأيضاً نقول أنه لم يأخذ بعين الاعتبار هذه القضايا كان معلقاً إلى حد ما ليس معنى هذا أننا ننتقص من قدر كارل ماركس .

د . شاكر :

هذا بالفعل ما نقوله نحن الآن . لي ملاحظة خلال عهد ابن خلدون ورفاقه لسان الدين الخطيب اكتشف قضية العدوى مثلاً كفكرة وعنده أفكار أيضاً من نفس

النوع السياسي من بعده منه مباشرة ابن الأزرق عنده نفس الموضوع ونفس الطريقة وابن رضوان المقرizi في نفس العصر اقصد أن أقول أنه كانت هناك مجموعة من المفكرين وكان حظهم ضمن هذا الأطار فهو ليس ظاهرة وكأنه نبيه في صحراء بالمقابل يجب أن نأخذه أيضاً ضمن عصره بالنسبة لعصره يعتبر ظاهرة أو قفزة نوعية هائلة هذا كله صحيح لكن نقله إلى عصر آخر هذا شيء آخر .

#### د . صقرى :

لكن من الناحية النظرية الأساسية أن العمل هو أساس ثروة المجتمعات هذه يمكن أن يقبلها كأساس لكل المجتمعات لا يجب أن تنتظر من شخص عاش في القرن الرابع عشر أن يعطينا تحليلاً يطابق مجتمع القرن العشرين بكل معنى الكلمة وأيضاً التحليل الخلدوني هذا استطاع أن يستوعب كل من سبقه ولكنه يضعه في إطار جديد . هذا كان خطوة علمية كبيرة إلى الأمام . لا أعتقد أن أي شخص قبله استطاع أن يعطي هذا النوع من التحليل للمجتمعات هذا شخص اخترع عليناً جديداً هو علم العمران أي علم الاجتماع . وبعض هذه النظريات قد تكون فجوة في كثير من الحالات لكننا نكون جاهلين عن طبيعة تطور العلوم إذا ما انتظرنا من فرد واحد أن يأتينا بعلم جديد متتطور وبحالة الكمال . منذ البداية أعتقد أن ابن خلدون بنى ركيزة قوية حية يمكن أن يبني عليها أو يمكن تطويرها حتى تساعدنا على فهم الظواهر الاجتماعية وهذه المنهجية العلمية لا يمكن أبداً نكرانها .

#### د . العظمة :

ممكن عفواً تعليق آخر على قضية الاقتصاد وأساس الثروة انت تقول ان العمل هو أساس الثروة هو يقول بشكل غير واضح ان الجاه هو أساس الثروة وهو يعتقد هذا الشيء ويأسف له لهذا السبب يؤكّد أن العمل أساس الثروة أو أن العمل يجب أن يكون أساس الثروة وأن الثروة يجب أن تكون مردوداً سليماً يعني في

أطر أخلاقية فعندما يقول أن الجاه أساس الشروء لأن الشروء ثروة أصحاب الدولة متأتية عن الجاه أليس كذلك عن الجاه والسلطة ؟

د . صقرى :

الثروة هذه غير مفهوم الثروة الاجتماعية هنا نتكلم عن الثروة المالية التي يمكن أن يحصل عليها صاحب الجاه ، وابن خلدون يشرح كيف يحصل صاحب الجاه على هذه الثروة المالية : عن طريق الظلم والذي هو نفس ما شرحته سابقاً والذي سميته الاستغلال والذي كان يحصل عن طريق السخرة للأعمال . فإذاً الثروة التي يحصل عليها صاحب الجاه ما هي سوى ثمرة أعمال الآخرين الذين سخّرهم عن طريق الأكراه مستعملاً مركزه السياسي وقوته وجاهه . الحقيقة إن هذا مثل ممتاز عن كيفية تطبيق نظرية القيمة ودعمها ..

د . العظمة :

هذه مداخلتك انت وليس مداخلة ابن خلدون .

د . صقرى :

هذه ليست مدخلي اطلب منك أن تقرأ ذلك الفصل عن الحياة بعنوانة أكثر مرارة أخرى . هو تحدث في عدة مناسبات عن الظلم من هذا النوع : ما هو الظلم ؟

د . العظمة :

أخذ ما ليس لك هذا هو الظلم .

**د . صقرى :**

لكن ماذا يأخذ الذي يظلم ؟

**د . العظمة :**

يأخذ ثروة الغير .

**د . صقرى :**

أيضاً يأخذ عملاً وهو يشرح بكل وضوح أن أخذ العمل هو ممثل أخذ الأماكن .

**د . العظمة :**

ليس بالضرورة عملاً .

**د . صقرى :**

هذا الذي يقوله بكل وضوح .

**د . العظمة :**

ليس بالضرورة أن يكون عملاً .

**د . صقرى :**

ولكنه يشمل العمل أكثر من أي شيء آخر ، عليك أن تقرأ هذه الأمور في المقدمة مرة ثانية .

## د . الحداد :

هذا الجانب قد يكون فرعياً من القضية نفسها وأنا في تصورِي أن ابن خلدون أبرز شيئاً جنباً هذه الظواهر الاجتماعية بشكل واضح من جوانب محددة فإذا أردنا أن نلخص ما هي المساهمات التي ساهم فيها ابن خلدون بشكل محدد في هذا المجال الجانب الأول هو الفرق بين منهجه ومنهج الآخرين يعني آخر عندما يقول ابن خلدون أن المناهج الأخرى التي كانت سابقة له وأشار له المسعودي وغير يعني انتقد المسعودي وغيره باعتباره أن منهج هؤلاء المؤرخين لم يتحرّر الدقة أساساً وهذا الجانب العلمي يجب أن تتحرّر الدقة فيما ينقل عادة من الرواية أيضاً حتى الشيء المكتوب لم يتاكدو منه أي صحة ما يكتب عادة هذا هو المنهج الذي وضعه في دراسته للظواهر الاجتماعية ثانياً حتى في هذا الجانب في كثير من المناهج التي سبقته لم تكن تسعى أو تتجه ناحية التفسير الواقعي الحيّ يعني آخر كانت تستهدف بالدرجة الأولى الدعوة إلى مناهج أخلاقية مبدئيّة دينية أكثر منها في الحقيقة دراسة وتفسير وتحليل الواقع القائم وهذا في الواقع أمر جديد ثالثاً بالنسبة لهذا الأسلوب في رأيه التمييز بين مذهب الفلسفه القدامي الذين سبقوه خاصة أفلاطون وغيره في موضوع مشروعات المدينة الفاضلة وغيرها كتصوراتهم الخيالية فقد كان واقعاً أكثر في هذا الجانب حتى فيما يتعلق بالجانب الأول أو وجهة نظره في الأسلوب الذي استخدمه في هذا الإطار ، الجانب الثاني وهو الطريقة التي اتباعها في ترتيب حجج النظرية وهذه يمكن أن تأخذها من التسلسل الذي حدث في فصوله المختلفة في المقدمة يعني طريقة جديدة في تناول الموضوعات وتسلسلها وهذا أسلوب جديد علمي نستطيع أن نعتبره أسلوباً جديداً في تناول هذه القضايا الناحية الثالثة في الحقيقة هي المداخل التي استخدمها في التحليل مناهج التحليل التي استخدمها وكانت متعددة وحديثة يعني يمكن أن تعتبر أنه استخدم الأسلوب النفسي في التحليل عندما تكلم عن السلوك ، الناحية النفسية والدافع والتأثير وقضية التقليد تكلم عنها بوضوح وضرب أمثلة كثيرة في هذا المجال يعني تكلم عن السلوك الإنساني وكيف يتأثر تكلم عن الجانب

الجغرافي ، المدخل الجغرافي في التحليل ، أثر الجغرافيا والبيئة ، كل هذه النواحي تكلم فيها حتى أنه تكلم في الجانب البيولوجي عندما تكلم عن الأعمال وإن لم يكن قد تكلم بالتفصيل يعني عمر الحضارة استخدام المدخل الاجتماعي في التحليل ، يعني محاولات جديدة الحقيقة لم تبرز سابقاً بهذا التكامل يعني لا نستطيع أن نقول نظرية متکاملة لكن على الأقل محاولات جديدة تختلف عنها قبله قد يكون من قبله قد طرحتها جزئياً استخدموها بعض هذه الجوانب هناك غيره من تكلم في هذا الموضوع لكن بشكل متکامل بهذا الأسلوب المنهجي كان فريداً من نوعه في تلك الفترة .

د . شاكر :

لو سمح لي أن أعالج ما تفضلت به ولكن من زاوية أخرى من زاوية التاريخ وليس زاوية الاجتماع فانت مختص بالاجتماع وأنا مختص بالتاريخ بالفقه هناك شيء اسمه علم الأصول يعرفه الفقهاء بأنه علم يتعرف منه استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلة الإجماعية موضوعه الأدلة الشرعية الكلية من حيث بيان كيف يستنبط منها وعلى أساسها الحكم الشرعي ومبادئه أصول الفقه اللغة العربية والعلوم الشرعية أصول الكلام التفسير الحديث والعلوم المنطقية علم المنطق بالذات الأدلة الأربع وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس في تصورى ان ابن خلدون حاول ان يضع ما يقابل ذلك في أصول التاريخ علم الأصول في التاريخ وهو سماه العمران ليكن لكن علم الأصول في التاريخ حاول أن يضع محاولة لوصفه لكيفية فهم التاريخ من زاويته ضمن اطاره هو فوضع في الواقع في هذه الحالة أدله حسب رأيه العصبية الدولة العمران الملك البداءة الحضارة والتواли الظاهري كسببية عليه وليس حقيقة توالي فقط ثم أصول التاريخ رأيه حسب ما قاله أيضاً استقراء وعمم من الجزئي الى الكلي فهو وضع الجزئي بتاريخه ووضع الكلي في المقدمة حسب رأيه وحاول أن يجعل الكلي تفسير للجزئي مثلما أصول الفقه هي

تمهيد للفقه لكن لما نفذ الكلي نفذ الجزئي عفوا لم يتتبه أبداً للكري وأراد أن يقول هذا هو الجزئي وفي رأيه أنا أنه هو الكلي .

د . صقرى :

هل من الممكن أن تعطينا أمثلة لهذا .

د . شاكر

مثلاً البرير وتكويناتهم علينا أن نناقش الفكرة أولاً ثم نعطي أمثلة ابن خلدون في الواقع أدخل مفهوم الذي من الممكن أن نسميه العقلي أو المنطقى إلى التاريخ يعني حاول أن يقول أن هناك علة هناك قانون طبىعى هذا واقع أنزل فلسفة التاريخ من السماء إلى الأرض نقل التاريخ من العلوم النقلية إلى العلوم العقلية أقصد التاريخ عنده علم فقهي حسب رأيه أو منطقى موضوعه الاجتماع الانساني يعني عمران العالم وتغيرات هذا العمران والتاريخ له قوانين حسب رأيه طبىعى وجغرافي واقتصادى ومعاشرى واجتاعى مثل عصبية ووحدة النفس البشرية تطور الأمم من جيل إلى جيل وأيضاً لأسباب سياسية أو بالأحرى قوانين سياسية مثل أعبار الدول والحركة الدائرية لكن عنده نقطتين أساسيتين عنده حتمية تاريخية<sup>١</sup> وحتمية جغرافية هاتان الأنستان خلافاً لواقع الأمور الحتمية التاريخية ليست دائمة ثابتة والاحتمالية الجغرافية ليست دائمة واقعية المحاولة لا شك أنها سابقة لعصره إذا تريد أن تسمى بها سابقة لعصره أخذت كثير من عصره وتجاوزته لكن جعلها ضمن عصره فقط .

د . صقرى :

العلم حسب ما ذكرت قسمه إلى قسمين قسم العلوم العقلية والعلوم النقلية وهذه خذها بعين الاعتبار لأنها فكرة أساسية من ابن خلدون يجب أن تذكرها دائمة

ولا يخلط بين الأثنين لأنه فرق بين العلوم النقلية التي تعتمد على المراجع الدينية وعلى النقل عموماً فرق بين هذه وبين العلوم العقلية وعلم العمران هو علم عقلي يعتمد على عقل الإنسان ويحصله عن طريق حواسه وليس عن طريق الكتب المزيفة مع إنه بالطبع لم ينكر هذه أبداً . إلا أنه عدّها نوعاً مختلفاً من المعرفة وعالج بعض الأمور المتعلقة بالشريعة والعلوم النقلية ككل أما الفصول التي يعالج فيها المجتمعات أو موضوع العمران فهو منفصلة تقريباً تماماً عن الفصول التي يعالج فيها العلوم النقلية .

**د . العظمة :**

هو يعالج العلوم النقلية والعقلية كظواهر عمرانية .

**د . صقرى :**

فإذن يحمل العلوم النقلية تحليلًا سوسيولوجيًّا ثم من ناحية الحتمية في التاريخ الحتمية لا تعني أبداً أن البيئة الجغرافية أو غير الجغرافية هي التي دائماً تسبب كل شيء الحتمية تعني أن البيئة حدود للناس في سبيل تحصيل معيشتهم في سبيل المجتمع الذي يبنونه هذه ليست فقط علاقة سببية الحتمية هنا هو أنه يوجد حدود لسلوك الناس لا يمكن أن يخرجوا عن نطاقها مثلاً البيئة الصحراوية .

**د . شاكر :**

يقول أن عمر الدولة ١٢٠ سنة .

**د . صقرى :**

هذا فصل واحد لا يجب أن نأخذ به ذاته يجب أن نأخذ المقدمة ككل وليس كفصل واحد هذا الفصل الوحيد الذي تكلم فيه عن عمر الدولة ١٢٠ سنة هذا

صحيح هنا خلط بين علم التنجيم وبين العمران هذا صحيح .

د . العظمى :

حتى عندما يسمى علم العمران علمًا عقليًا لا يجب أن تعتبره علمًا عقليًا .

د . صقرى :

لكن يوجد عدة فصول يعالج فيها هذا الموضوع ولا يذكر النجوم بل هناك فصل خاص يعتقد أولئك الذين يعطون تفسيرات تنجيميا عن المجتمعات في المشرق ويقول أنه يجب أن نعطي تفسيرات أرضية بهذه المجتمعات ولماذا هي متفوقة عن المجتمعات شهابي أفريقيا . وهو فعلا يعطي تفسيرات أرضية .

د . العظمة :

لكنه يقول أن شروط النجوم وشروط الأرض متطابقتان

د . صقرى :

المهم هنا أن الختمية تعني أنه يوجد طبيعة الأشياء والبيئة الجغرافية وغير الجغرافية تجبر الناس أن يتبعوا سلوكاً معيناً بالرغم عن ارادتهم . مثلاً أولئك الذين يعيشون في البيئة الصحراوية لا يستطيعون أن يؤسسوا مجتمعاً متمنداً لأن الصحراء محدودة في مواردها وهي تحتم عليهم أن يتبعوا نمطاً معيشياً معيناً أما في المدينة ففتح المجال لنمط معيشى مختلف معقد لأنه يصبح لديهم موارد أكبر والاختيارات أمامهم أوسع .

د . العظمة :

لقد طبق ذلك مثلاً على الزنج وقال ان حرارة حياتهم والمناخ الخ طيب المند

وهو يعرفها وعايش العلاقة مع الهند ، الهند فيها نفس المناخ فلماذا لم يتبعه الى هذه النقطة مثلاً هذا نموذج من الختمية عنده حتمية فرضها ولم يتبعه الى تطبيقها .

#### د . العظمة :

فعلاً هذا شيء يسمى الكثير من مقدمة ابن خلدون وخصوصاً اعتبار علم العمران علماً عقلياً هو يقول أنه علم عقلي ولكن الأساس الذي أقامه عليه يعني التفريق بين المقدمة وكتاب العبر مثلاً تفضل الدكتور شاكر هو فعلاً بين أصول وبين فروع يعني المقدمة هي مجموعة من الأصول تهم في تحصيص الأخبار التاريخية نزد الأخبار التاريخية إلى الأساس الموجودة يعني الأساس العامة الموجودة في علم العمران يعني في المقدمة وعلى هذا الأساس نحكم عليها بالامتناع أو بالأمكان طبعاً ليس من المستحيل أن نحكم عليها بالضرورة أما الامتناع أو الامكان والثنائية هذه ما بين التطبيق وما بين القصد ثنائية تسري في بجمل عمل ابن خلدون .

#### د . شاكر :

لا فرق في الواقع بين أصول الفقه وبين أصول الفكر الخلدوني في التاريخ أو أصول التاريخ الخلدونية أن أصول الفقه استنباط وتطبيق مسيرة من الكلي إلى الجزئي من أجل التطبيق في أصول التاريخ هي استقراء وعميم ساري من الجزئي إلى الكلي في التفسير

#### د . العظمة :

لرجوع من جديد إلى التطبيق يعني نقيم العلم على أساس استقرائي .

د . شاكر :

ثم نستخدمها بشكل استباطي مثلما أصول الفقه مثلاً ملزمة في التائج الفقهية التطبيقية مثلاً أصول الفقه تلزم التائج أصول التاريخ بحسب رأيه حتمية التائج .

د . صقرى :

هل بالامكان هنا أن نسأل سؤالاً أساسياً . والذى يتعلق بموضوع الندوة الأساسي وهو هذا : هل أنتج ابن خلدون علمًا أم لا ؟ وإذا كان الجواب بالنفي كما يعتقد بعضكم فالرجاء أن تعطونا مفهوماً أو نظرية اجتماعية جديدة تعقدون أنها علمية ، ثم تبينوا لنا لماذا تعتبرون هذه علمية بينما نظرية معينة من تلك التي يتمناها من علم العمران هي غير علمية .

د . العظمة :

أولاً يجب علينا أن نعرف العلم وليس هذا مجال لتعريف العلم هذا يدخلنا في نقاش آخر يستغرق وقتاً طويلاً لكن في الختام هناك وجهتا نظر معارضتان ولم تتبيّن الأسس التي تمكّنا من التوفيق بينهما النظرة الأولى التي تقول بأن ابن خلدون مفكّر علمي أو أن شئت جنّين لتفكير علمي والنّظرة الأخرى تقول أنه مفكّر ممكّن أن تفهمه فقط ضمن الأطر الفكرية والاجتماعية والسياسية التي عاش فيها وعلى هذا الأساس من المستحيل أن نترجم فكر صدر عن وضع معين وأن نطبقه في وضع مختلف تماماً .

د . شاكر :

الحقيقة أن عطاءه كان عطاء تجربة عطاء مثقف كبير جداً في عصره امتلاً بثقافة عصره واستطاع أن يعطي ضمن ثقافة أكبر عطاء يمكن جاماً في ذلك كل ما في ذلك بل ومتقدم في كل البنى والمقولات على كثرين من عصره .

د . صقرى :

هل أعطى علمًا بالمعنى الحديث أم لم يعط ؟

د . شاكر :

أعطي فكراً علمياً

د . حداد :

أنا باعتقادي أعطي كثيراً من المنهجية العلمية وهذا هو العلم استخدام المنهجية العلمية .

د . العزمة :

واقعي وليس منهجاً علمياً بمعنى العلم .

د . حداد :

أنا باعتقادي أن القضايا التي طرحتها القضايا المنهجية التي طرحتها هي جزء كبير من المنهجية العلمية المطروحة الآن . في الدراسات الاجتماعية .

د . العزمة :

ليست الواقعية علمية الواقعية علمية ساذجة .

د . حداد :

هذا ما قلناه انه يشكل مرحلة انتقالية ما بين مرحلة سابقة ومرحلة لاحقه

ومعنى ذلك أنه يشكل المرحلة الحينية للمنهج العلمي المعاصر ومعنى هذا أننا لسنا مختلفين أساساً .

**د . العظمة :** أعتقد أن اختلافنا جذري ، وأن أي تواافق لن يكون إلا برتوكولياً .

**د . صقرى :**

أعتقد أننا مختلفون أنا أعتقد أنه أعطى مفاهيم ونظريات علمية بكل معنى الكلمة ولا تختلف عن المفاهيم والنظريات العلمية الحديثة ، تختلف فقط باختلاف المرحلة التاريخية التي وضعت فيها وبدون شك أن بعضها وضع بأسلوب فج ويحتاج إلى تطوير وتوسيع أكثر .

**د . العظمة :**

يا دكتور فريد أنك تأخذ مجموعة من الكلمات التي تطلق أو النعوت التي تطلق على المنهج العلمي الحديث ثم ترمي بها إلى مقدمة ابن خلدون وتلصقها به ومن ثم تستنتج أنه علمي .

**د . صقرى :**

هل تعتقد أن الواقعية ليست علمية ؟

**د . العظمة ؟**

الواقعية مرحلة ساذجة جداً من التفكير الواقعية محدودة بوجهة رؤيتها إنما العلم يقوم على مبادئ مجردة وغاية في التجريد لا تطبق على الواقع بل تنقص الواقع ضمن مقولاتها هذا هو العلم .

**د . العظمة :**

العلم يبتدئ من الرأس .

**د . صقرى :**

العلم مجرد من الواقع .

**د . صقرى :**

لا هذه نظرة مثالية العلم يبدأ بالللاحظة ودراسة الظواهر الطبيعية .

**د . العظمة :**

نظرة واقعية لتاريخ العلم هذه .

**د . حداد :**

نحن نتكلّم عن الطريقة العلمية في دراسة الظواهر العلمية نحن نتكلّم عن منهج معين في التحليل نقول هذا علم اجتماع أو ليس علم اجتماع اذا استخدم الطريقة العلمية أو الطريقة المنهجية التي نسميها الطريقة العلمية في دراسة الظواهر الاجتماعية ابن خلدون استخدم الى حد بعيد كثيراً من هذه الطريقة العلمية بشكل أو باخر .

**د . صقرى :**

لدينا هنا نظرتان مختلفتان ومتناقضتان حول طبيعة العلم النظرة التي يقدمها الدكتور عزيز هي نظرة مثالية أقرب الى الميتافيزياء والغيبيات منها الى العلم . أذ ليس من المستغرب أن تصل الى تفسيرات متناضضة .

**د . عظمة :**

هي مبنية على استقراء للتحول العلمي في التاريخ .